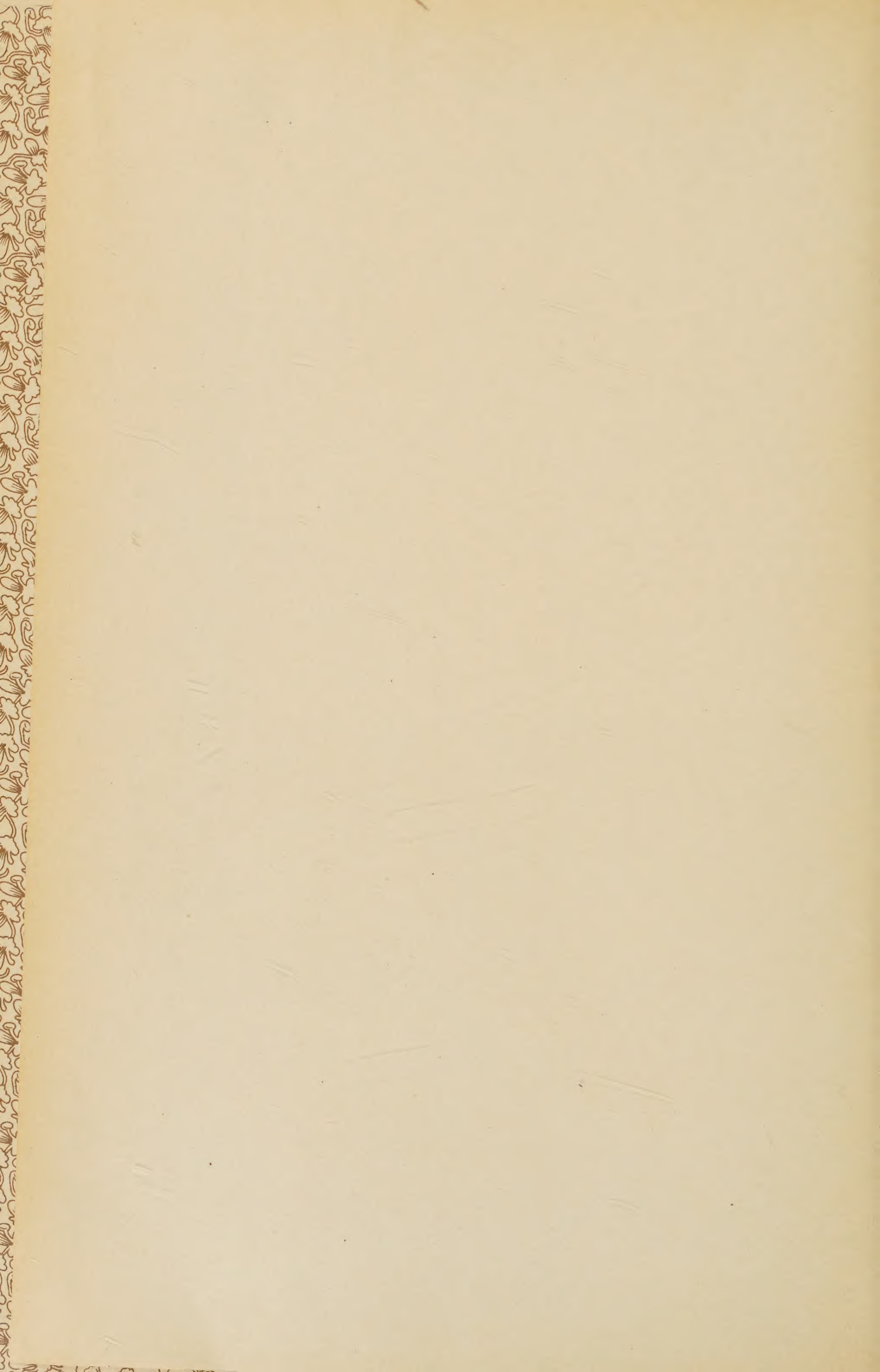






BEITRÄGE ZUR GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE DES MITTELALTERS.

TEXTE UND UNTERSUCHUNGEN.

IN VERBINDUNG MIT

DR. GEORG FREIH. VON HERTLING,

O. Ö. PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT MÜNCHEN,

UND

DR. MATTHIAS BAUMGARTNER,

O. Ö. PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT BRESLAU,

HERAUSGEGEBEN

VON

DR. CLEMENS BAEUMKER,

O. Ö. PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT STRASSBURG.

BAND VII. HEFT 6.

DR. ARNOLD GRÜNFELD: DIE LEHRE VOM GÖTTLICHEN WILLEN BEI DEN JÜDISCHEN RELIGIONSPHILOSOPHEN DES MITTELALTERS VON SAADJA BIS MAIMÛNI.

MÜNSTER 1909.

DRUCK UND VERLAG DER ASCHENDORFFSCHEN BUCHHANDLUNG.

DIE

LEHRE VOM GÖTTLICHEN WILLEN

BEI DEN

JÜDISCHEN RELIGIONSPHILOSOPHEN DES MITTELALTERS VON SAADJA BIS MAIMÛNI.

VON

DR. ARNOLD GRÜNFELD.



MÜNSTER 1909.

DRUCK UND VERLAG DER ASCHENDORFFSCHEN BUCHHANDLUNG.

Inhaltsverzeichnis.



Die Lehre vom göttlichen Willen

bei den jüdischen Religionsphilosophen
des Mittelalters
von Saadja bis Maimûni.

Einleitung.

Das späte Auftreten philosophischer Gedanken und Bestrebungen in einem Volke darf nicht immer auf Rechnung des Mangels an philosophischer Begabung gesetzt werden. Wo sich, wie bei den Griechen, der Volksgeist beim Schaffen und Fortentwickeln religiöser Werte über die Forderungen der Vernunft kühn hinwegsetzt, da entsteht gar bald der Mythologie, der Vergöttlichung des Schönen, ein heftiger Gegner im Rationalismus, dem die Erforschung der reinen Wahrheit als das Höchste gilt. Dieser Konflikt zwischen Religion und Vernunft kam in der Seele des jüdischen Volkes verhältnismäßig spät zum Ausbruch, und dies aus dem Grunde, weil dessen religiöse Anschauungen vernunftgemäßer waren und nicht den Boden der Wirklichkeit und den Ausblick auf die Wahrheit verloren. Mehr oder minder glücklich wird im Rahmen der überlieferten Religion eine Lösung von Problemen versucht, wie sie das tägliche Leben stellt, ohne daß diese befriedigte und ohne daß die Verfasser der Bücher Hiob und Kohelet (Ecclesiastes) Philosophen im landläufigen Sinne des Wortes genannt werden könnten. Erst einer späteren Zeit, und nicht in der Volksheimat — auch dieser Umstand verdient Berücksichtigung — blieb es vorbehalten, eine Art jüdischer Philosophie zu schaffen. Für unseren Zweck muß es genügen, eine kurze Motivierung und Charakteristik dieses späten Erzeugnisses jüdischen Geistes zu versuchen.

Der Not gehorchend entsteht die jüdisch-hellenistische Philosophie und unter dem Ansturm stoischer und neupythagoreischer Gedanken wird vor dem griechischen Publikum eine Rechtfertigung der überlieferten Anschauung versucht, die den Boden des Judentums unter ihren Füßen verliert, ohne dem griechischen

Geiste näher zu kommen[1]). Die Tat Philos als des Hauptvertreters dieser Geistesrichtung muß vor allem gefunden werden in der Aneignung eines jede Erkenntnis ausschließenden Gottesbegriffs, in der Verachtung der Sinnenwelt und in der Annahme von Mittelkräften, die als einigende Glieder dieser einander ausschließenden Gegensätze erscheinen. Denn je schroffer Philo das göttliche Wesen von der Welt der Erscheinungen trennt, desto nötiger wird die Vermittlung durch Kräfte, die als *δυνάμεις* oder *λόγοι* eine höchst eigentümliche Rolle in seinem Systeme spielen. Wenn sie einerseits Kräfte sind, die das vollbringen, was Gott in seiner Erhabenheit selbst nicht ausführt, so entsprechen sie andrerseits als Musterbilder den platonischen Ideen und scheinen schließlich auch persönlich gefaßt worden zu sein. Alle diese speziellen Wirkungen Gottes fließen zu einer Einheit zusammen, die als höchstes Bindeglied den inneren Widerspruch auf das Schärfste hervortreten läßt[2]). Es wird sich niemals mit Klarheit feststellen lassen, was der Logos nun doch sein soll: eine Eigenschaft des

---

[1]) Vgl. Zeller, *Phil. der Griechen*[4]. III, b. S. 264: „Das einzige unter den orientalischen Völkern, welches die griechische Philosophie eigenartig modifizierte, um sie mit seiner nationalen Überlieferung in Einklang zu bringen, sind die Juden.“ Und zum Schlusse seiner Darstellung meint Zeller (S. 467): „Man könnte sich versucht fühlen, einen Philo und seine jüdischen Geistesverwandte ausschließlich als Orientalen zu behandeln, welche sich zur griechischen Philosophie in ein bloß äußerliches Verhältnis gesetzt haben.“

[2]) Die Quelle für den Logos ist nicht schwer zu finden. Schon bei dem dunklen Heraklit erscheint das Feuer vergeistigt als Logos und der Logos materiell gefaßt als Feuer und ist identisch mit der dem Universum immanenten Vernunft, dem Naturgesetz, welche Bedeutung bei den Stoikern deutlich hervortritt. Auch Platos „Weltseele“ hat als Vorbild für den philonischen Logos gedient. Vgl. Aall, *Gesch. der Logosidee* etc. S. 53–55. Philo selbst identifiziert die Logoi mit den Engeln, die damals in der jüdischen Anschauung keinen fremden Bestandteil mehr bildeten; vgl. *De Somn.* I, 22, 141 (ed. Cohn-Wendland Vol. III. p. 235, $_{11}$) *ταύτας* (sc. *τὰς δυνάμεις* — die mit den *λόγοι* identisch sind —) *δαίμονας μὲν οἱ ἄλλοι φιλόσοφοι, ὁ δὲ ἱερὸς λόγος ἀγγέλους εἴωθε καλεῖν . . . καὶ γὰρ τὰς τοῦ πατρὸς ἐπικελεύσεις τοῖς ἐγγόνοις καὶ τὰς τῶν ἐγγόνων χρείας τῷ πατρὶ διαγγέλλουσιν.* Wenn Wittmann meint (*Zur Stellung Avencebrols im Entwicklungsgange der arabischen Philosophie*, S. 19): „Die göttliche Weisheit und das Wort Gottes, die in den heiligen Schriften als Hypostase erscheinen, haben auf die Gestaltung des Logos unzweifelhaft einen bedeutenden Einfluß ausgeübt“, ist zu bemerken, daß sie diese Bedeutung auch erst durch die Berührung mit dem stoischen oder neupythagoreischen Gedankenkreis erhalten haben.

abstrakt gedachten Urwesens oder ein persönliches Wesen oder eine überall wirkende Kraft [1]. Um die Charakteristik des philonischen Systems zu ergänzen, sei noch hinzugefügt, daß Philos ethische Hauptforderungen Lossagung von der Sinnlichkeit, Ausrottung der Affekte und strenge Askese sind. So viel steht fest, daß Philos Einfluß auf das Judentum gering gewesen ist; doch soll nicht in Abrede gestellt werden, daß für die Entwicklung der christlich-dogmatischen Logoslehre die jüdisch-alexandrinische Philosophie ein Hauptfaktor geworden ist.

Ein von diesem völlig verschiedenes Bild erblicken wir, wenn wir der Zeit uns nähern, da zum zweiten Male der Versuch gemacht wird, die Lehren des Judentums philosophisch zu begründen. Hatten die philosophierenden ägyptischen Juden willfährig, ohne Widerstreben, eine fremde Welt- und Lebensanschauung sich aufdrängen lassen, so tritt uns die jüdisch-arabische Philosophie in ganz anderem Gewande entgegen. Wohl verdankt sie dem mehr und mehr wachsenden Einflusse der Mutaziliten [2] und vielleicht auch den Angriffen der Karäer [3] ihren Ursprung. Mögen aber apologetische Bestrebungen, wie selbstverständlich, einen wichtigen Teil der jüdischen Religionsphilosophie des Mittelalters bilden, so ist doch klar und deutlich vom Anfang an die Absicht erkennbar, eine positive Darstellung der jüdischen Lehre zu schaffen, einen Gedankenbau aufzuführen, der auch der strengen Richterin Vernunft stand zu halten vermag. Wenn auch ein großer Teil der Beweisführung, wenn auch fast alle Termini arabischen Ursprung verraten, die jüdisch-arabischen Religionsphilosophen haben, von wenigen Ausnahmen abgesehen, auf dem Boden des Judentums feststehend sich nicht nur mit den christlichen und mohammedanischen Theologen und mit verschiedenen orientalischen Systemen auseinandergesetzt, sondern auch eine philosophische Begründung des Judentums unternommen; gerade deshalb ist einerseits

[1] Nach Zeller (*a. a. O.* S. 413) hat diese Unklarheit eben in der Vermischung religiöser und philosophischer Vorstellungen ihren Grund.

[2] Die Vertreter der freieren Richtung unter den arabischen Religionsphilosophen.

[3] Die Karäer versagten, wie einst im jüdischen Staatswesen die Sadduzäer, der mündlichen Überlieferung die Anerkennung und wurden heftige Gegner des talmudischen Judentums.

ihr Einfluß auf den engen Kreis ihrer Volksgenossen nicht zu unterschätzen [1]), andrerseits haben sie auch das Recht auf einen Platz in der Geschichte der Philosophie erworben. Doch eine Frage, die sich von selbst aufdrängt, gilt es vor allem zu untersuchen und zu beantworten: stehen die beiden geschilderten Zeitepochen, die hellenistische und die jüdisch-arabische, in Verbindung miteinander, mögen es auch nur zarte, feine Fäden sein, durch die sie verknüpft werden?

Von einer gegebenen unmittelbaren Beziehung beider Gedankenkreise kann keine Rede sein; vielleicht ist aber eine Kenntnis philonischer Schriften bei dem einen oder dem andern Religionsphilosophen in höherem oder geringerem Grade anzunehmen. Auf den ersten Blick scheinen alle Gründe gegen, keiner für diese Annahme zu sprechen. Es genügt darauf hinzuweisen, daß in dem gesamten jüdisch-philosophischem Schrifttum des Mittelalters, soweit es uns erhalten ist, der Name „Philo“ nicht einmal genannt wird. Erst zu Beginn der Neuzeit zitiert der Humanist Asaria de Rossi (geb. in Mantua um 1514, gest. 1578), der sich in der hellenistischen und patristischen Literatur eine hervorragende Kenntnis erworben hatte, den Alexandriner Philo und hebraisiert seinen Namen in Jedidja [2]). Aber das Richtige hat schon Guttmann [3]) erkannt, wenn er bei der Besprechung Gabirols erklärt, eine Beeinflussung seitens Philos sei nicht ausgeschlossen, wenn auch die Quellen, aus denen Gabirol geschöpft habe, nicht nachzuweisen seien. Vermögen wir auch jetzt noch nicht mit unumstößlicher Gewißheit die philonischen Schriften zu bezeichnen,

---

[1]) Wenn Tirschtigel (*Das Verhältnis von Glauben und Wissen bei den bedeutendsten jüdischen Religionsphilosophen*, S. 10) meint: „Einen direkten Einfluß freilich auf die Gestaltung der religiösen Praxis oder die Überzeugung der Gesamtheit hat auch diese Philosophie im Gegensatz zur Scholastik weder angestrebt noch erreicht,“ so möchte ich nur darauf hinweisen, daß in der jüdischen Literatur kein „profanes“ Buch eine solche Umwälzung hervorgerufen hat wie der *„More Nebuchim“* (*Der Führer der Verirrten*) des Maimonides. Und ebenso fest steht es, daß Saadjas, Bachjas und Halewis Schriften gerade auf das religiöse Gemüt noch bis in die jüngste Zeit ihren Einfluß bewahrt haben.

[2]) Jedidja: Liebling Gottes.

[3]) Dieses äußerst vorsichtig gehaltene Urteil gibt Guttmann in seiner *„Philosophie des Salomo ibn Gabirol“*, S. 23.

welche die jüdischen Religionsphilosophen oder wenigstens einige von ihnen gekannt haben, so ist doch das Dunkel, das darüber schwebte, dank den Funden Harkawys, über die Poznansky [1]) berichtet, einigermaßen erhellt. Besondere Beachtung verdient vor allem die Mitteilung, die der Karäer al-Kirkisâni in seinem Werke Kitâb al'-anwâr (verf. 937, hrsg. von Harkawy, p. 314) über die Lehre Benjamin al-Nahawendis macht: „Er nahm an, daß der Schöpfer einen Engel schuf und daß dieser Engel das ganze Weltall geschaffen habe.... Er (sc. der Engel) ist die Ursache alles Geschehens, nicht der erste Schöpfer." Weiter meint Ḳirkisâni als Grund für diese Anschauung Nahawendis die Überzeugung zu finden, daß das unbegrenzte Wesen in keine unmittelbare Verbindung mit der begrenzten Materie treten könne [2]). An einer andern Stelle seines Buches erwähnt Kirkisâni die Sekte der Meghârija (Höhlenbewohner) oder Makârija, die er zwischen Sadduzäer und Christen setzt und deren Namen er damit erklärt, daß ihre Werke in Höhlen gefunden wurden. „Unter ihnen befindet sich der Alexandriner, dessen Werk bei weitem das beste der Meghârija ist. Die anderen Werke sind ohne Wert und enthalten oft Dinge, die an Unsinn grenzen" [3]). Wenn nun von dieser Sekte ebenfalls der Glaube an einen Engel, der die Welt erschaffen hat, berichtet, wenn außerdem Nahawendi bei dieser Gelegenheit erwähnt wird [4]), so liegt es nahe, eine Identität der Meghârija mit den von Schahrastâni [5]), erwähnten Makarîba anzunehmen. Ob diese Sekte wieder identisch ist mit den Essäern oder den philonischen Therapeuten — eine Hypothese, die nur durch schwache

---

[1]) *Revue des Études Juives*, B. 50 Jhrg. 1905 S. 10; wir folgen hier im wesentlichen den Mitteilungen Poznanskys.

[2]) Eine wertvolle Ergänzung erhält dieser Bericht durch die Mitteilungen Schahrastânis (übers v. Haarbrücker, Teil I. S. 256) über die Sekte der Makarîba, als deren Begründer Nahawendi genannt wird. Hier wird u. a. eine gedankliche und historische Beziehung zwischen Nahawendi und Arius gefunden und die Behauptung aufgestellt, Nahawendi habe 400 Jahre vor Arius gelebt. Mit großer Wahrscheinlichkeit ist diese sagenhaft ausgeschmückte Notiz, in der bestimmt eine Personenverwechslung vorliegt, auf Philo zu beziehen, auf den, abgesehen von den anderen Angaben, auch die Zeitbestimmung ungefähr passen würde.

[3]) Harkawy S. 283, l. 18.

[4]) Harkawy S. 304, 13. [5]) Vgl. Anm. 2.

Gründe gestützt wird : jedenfalls verlohnt es sich, die Spuren des Alexandriners weiter zu verfolgen.

Aus einem Fragment, das vor wenigen Jahren von Hirschfeld aufgefunden wurde, geht unzweifelhaft hervor, daß wenigstens eine philonische Schrift in jüdisch-arabischer Zeit vorhanden und bekannt war. Dort heißt[1]) es: „Man fragte in den *Prolegomenen des Alexandriners,* warum Gott den Dekalog und den Pentateuch überhaupt in der Wüste und nicht in einer Stadt offenbart habe. Erste Antwort: Weil man in den Städten dem Götzendienste sich ergeben hatte und noch andere Sünden beging, wollte Gott sein Gesetz nur in der Wüste auf einem hohen Berge offenbaren. Zweite Antwort: Bevor Gott den Israeliten das verheißene Land übergab, wollte er sie, wie ein Vater seinen Sohn, erziehen, um ihr Glück zu begründen." In seinem Werke de decalogo wirft Philo dieselbe Frage auf und beantwortet sie in ähnlicher Weise[2]). Aus all dem Angeführten[3]) muß der Schluß gezogen werden, daß erstens Philo und seine Lehre und zweitens ein oder mehrere Werke des Alexandriners den Karäern im 9. Jahrhunderte zugänglich und bekannt waren.

Soll nun noch kurz die Frage nach der Art der Quellen erörtert werden, aus denen man von Philos Lehre Kenntnis erhalten konnte, so darf kaum an Werke im Urtext gedacht werden.

---

[1]) Poznansky 24.

[2]) Philo, *De Decalogo* 1, 2—15 (ed. Cohn-Wendland Vol. IV. p. 269, $_{10}$): *Frage: τί δή ποτε οὐκ ἐν πόλεσιν ἀλλ᾽ ἐν ἐρήμῳ βαθείᾳ τοὺς νόμους ἐτίθει, λεκτέον πρῶτον μέν (I. Antw.), ὅτι αἱ πολλαὶ τῶν πόλεων ἀμυθήτων κακῶν εἰσι μεσταί... II. Antw.* (270$_{23}$) *ἐνενόει δὲ κἀκεῖνο δεύτερον, ὅτι τοῦ μέλλοντος ἱεροὺς νόμους παραδέχεσθαι τὴν ψυχὴν ἀναγκαῖόν ἐστιν ἀπορρύψασθαι καὶ ἐκκαθήρασθαι... III. Antw.* (271$_{13}$) *τρίτη δέ ἐστιν αἰτία ἥδε, καθάπερ οἱ στελλόμενοι μακρὸν πλοῦν... ἔτι μένοντες ἐπὶ γῆς ἕκαστα τῶν συντεινόντων πρὸς πλοῦν εὐτρεπίζονται, τὸν αὐτὸν τρόπον ἠξίωσεν, οὐ λαβόντας κληρουχίας καὶ τὰς πόλεις οἰκήσαντας τότε ζητεῖν νόμους οἷς πολιτεύσονται... IV. Antw.* (271$_{23}$): *ἐπειδὴ γὰρ ἔδει πίστιν ἐγγενέσθαι ταῖς διανοίαις περὶ τοῦ μὴ εὑρήματα ἀνθρώπου τοὺς νόμους ἀλλὰ θεοῦ χρησμοὺς σαφεστάτους εἶναι, πορρωτάτω τῶν πόλεων ἀπήγαγε τὸ ἔθνος εἰς ἐρήμην βαθεῖαν...*

[3]) Neumark (*Geschichte der jüd. Phil. des Mittelalters,* S. 133) weist auf eine Stelle im Jezira-Kommentar Abusahals (ed. Großberg) S. 29 hin, an der es heißt, ein Mann mit Namen „der Alexandriner" habe das erste Kapitel der Genesis kommentiert; m. A. läßt sich aus dieser Angabe kein haltbarer Beweis erbringen.

Am ehesten werden es syrische Übersetzungen gewesen sein, die den Karäern die Bekanntschaft mit der hellenistischen Philosophie vermittelten. Es sei hier nur erwähnt, daß die von Chosràu Anoscharwàn in Gondeschàpùr begründete Akademie (530—750) eine Pflegestätte griechischer Bildung und Philosophie war [1]. Auch syrische Klöster vermochten dem Bildungsdrange der Juden entgegen zu kommen. Die Wahrscheinlichkeit wird dadurch gesteigert, daß David ben Merwàn, der von Kirkisàni [2]) als Gewährsmann für den Bericht über die Meghàrija angeführt wird, in der syrischen Literatur sehr bewandert war [3]). Auch mochten arabische Übersetzungen vorhanden sein, da schon um 683 Messer Gawaih [4]) eine medizinische Schrift aus dem Syrischen ins Arabische übertrug, und im 9. Jahrh. Plato und Aristoteles in der arabischen Version des Honein ben Ishaq zugänglich waren. Ist nun den Karäern eine Kenntnis philonischer Schriften unbedingt zuzuschreiben, dann konnten diese auch den Rabbaniten [5]), also auch den jüdischen Religionsphilosophen kein verschlossenes Buch bleiben. Dazu kommt, daß Saadja, der ein hervorragender Kenner des Karäertums und der karäischen Literatur war, selbst eine Behauptung des Alexandriners Juda oder Jadua (Jedidja) zitiert [6]), die allerdings in den uns erhaltenen Schriften Philos nicht zu finden ist, und daß er die Begründung der Logoslehre in der heiligen Schrift (Proverbia 8, 22) kennt und deren Anhänger den Gottesleugnern gleichstellt. Um der späteren Darstellung nicht vorzugreifen, kann hier auf den Nachweis von Analogien mit Philo bei den jüdischen Religionsphilosophen nicht eingegangen werden. Aber der Umstand, daß die Schriften der Karäer in rabbanitischen Kreisen — schon der Apologetik wegen — eifrig gelesen wurden [7]), benimmt dem ursprünglich nur für die Bekannt-

---

[1]) Brockelmann, *Gesch. d. arab. Literatur* I. 202 f.

[2]) Harkawy 304, 13.

[3]) Poznansky 30.

[4]) Grätz, *Gesch. d. Juden* V, 173.

[5]) So hießen die Bekenner des talmudischen Judentums.

[6]) Poznansky 26.

[7]) Über die Polemik Joseph ibn Saddiks gegen den Karäer al-Basir, s. weiter unten.

schaft dieser jüdischen Sekte mit philonischen Schriften geführten Beweise seinen exklusiven Charakter.

Allerdings sei schon hier darauf aufmerksam gemacht, daß in der jüdischen mittelalterlichen Religionsphilosophie der Logos nur ein bescheidenes Dasein führt; bei den meisten tritt er gar nicht hervor, bei einem Denker[1]) jedoch ist er unter einem anderen Namen in den Mittelpunkt des philosophischen Systems gerückt. So ist denn diese fast allgemeine Ablehnung der Logoslehre ein neuer Beweis dafür, wie grundverschieden in ihren Voraussetzungen hellenistische und jüdisch-arabische Religionsphilosophie gewesen sind. Wir werden daran festhalten können, daß die jüdischen Religionsphilosophen selbständig den Faktoren entgegengetreten sind, die ihr Entstehen hervorgerufen haben: den Karäern, den Mutaziliten[2]) und den platonischen und aristotelischen Schriften samt deren Kommentaren, die damals eben in Übersetzungen Verbreitung gefunden hatten. Diese ihre Selbständigkeit, die man allerdings über das rein religionsphilosophische Gebiet hinausgehend von ihrer Physik, Psychologie und Anthropologie nicht fordern darf, werden wir wieder erkennen in der Lehre vom göttlichen Willen, der wir uns nunmehr zuwenden wollen.

[1]) Gabirol in seinem „*Fons vitae*“, s. weiter unten.

[2]) Ob in der Tat der Einfluß der Mutaziliten so gering gewesen ist, wie ihn Neumark (*Gesch. der jüd. Phil.* etc. S. 124) annimmt, ist sehr zu bezweifeln.

Das Problem des göttlichen Willens in den philosophischen Systemen der Araber.

Von der Idee des reinen Monotheismus, der alles Sein und Werden in der Welt der Erscheinungen auf eine transzendente, persönlich gedachte Macht zurückführt, wird sich niemals die Vorstellung trennen lassen, daß Gott, dieses höchste Wesen, seinem eigenen freien Willen folgend geschaffen hat und schafft. Das naive religiöse Bewußtsein wird solange bei dieser Annahme befriedigt sein, als die Autorität der durch die Überlieferung geheiligten Schriften etwaige in der Brust sich erhebende Zweifel niederzuwerfen vermag. Wenn aber der Zweifel, der Vater aller Philosophie, sein Recht und seinen Anspruch sich nicht mehr schmälern lassen will, dann wird er den Menschen zu dem Versuche veranlassen, tiefer in das Wesen Gottes einzudringen, um der Fragen viele zu beschwichtigen und völlige Klarheit zu erlangen. Ist der unbeschränkte Wille, den der Mensch, der religiösen Anschauung folgend, Gott zugeschrieben hat, in Wirklichkeit nicht eine Erniedrigung vom Standpunkt unserer Moral, da ein Unterschied zwischen diesem und der rücksichtslos schaltenden und waltenden Willkür gedanklich nur schwer sich durchführen läßt? Wird andrerseits durch den Willen nicht eine Beschränkung in das göttliche Wesen hineingetragen, wenn ein Wollen, d. h. ein Wünschen eines noch Fehlenden und zu Erlangenden, von ihm ausgesagt wird? Und nehme ich bei Gott vor jedem Schaffen und Wirken einen Willensakt an, habe ich ihn dann nicht in die engste Beziehung zu allem Endlichen, vor allem zum Menschen, gesetzt, bei dem ich aus meiner eigenen Erfahrung das Aufeinanderfolgen von Willensakt und Handlung kenne?

Wie auch immer die Antworten auf diese Fragen ausfallen mögen und in Wirklichkeit ausgefallen sind, jedenfalls ist es kenn-

zeichnend, daß die jüdischen Religionsphilosophen hierin den Hauptunterschied zwischen sich selbst und den reinen Aristotelikern gesetzt wissen wollten. Am deutlichsten spricht hier Jehuda Halewi [1]), wenn er in den Mund des aristotelischen Philosophen seiner Zeit die Worte legt, Gott sei nur die erste Ursache alles Seins, bei einer Erschaffung habe sein Wille nicht mitgewirkt. In der Tat, im aristotelischen, wie auch im neuplatonischen System ist kein Raum für eine Willenstätigkeit des Urwesens. Plotin, der Gott weit über alles Denken und Sein hinausversetzt, spricht ihm ausdrücklich den Willen ab, weil der Wille identisch sei mit dem Verlangen nach Gutem, die erste Substanz aber keines bedürfe; [2]) außerdem setze das Wollen einen Unterschied zwischen Wesen und Tätigkeit, d. h. es müßte dann in Gott das Seiende vom Wollenden auseinander gehalten werden. Gegen Steinhart [3]), der behauptet, „Plotins Urwesen sei nichts anderes als schaffender Wille, nur insofern man an Willkür und Wahl denke, könnte es nicht Wille genannt werden“, beweist Zeller [4]), daß die Bezeichnung „Wille“ völlig unbegründet sei; es müsse Gott jede Beziehung auf etwas, das noch fehlt, abgesprochen werden, er sei nicht mehr als schaffende Kraft. Mag dagegen auch Philo Gott Eigenschaftslosigkeit zuschreiben, so sieht er sich doch andrerseits genötigt, ihn als persönliches Wesen vorzustellen, das durch persönliche Willensakte in die Geschehnisse eingreift. Auf den „göttlichen Willen“ kann eben der Jude Philo nicht verzichten, so sehr er auch sich bemüht, seine religiösen Anschauungen mit der griechischen Philosophie zu harmonisieren.

Vor den jüdischen Philosophen des Mittelalters haben zuerst die mohammedanischen Araber verschiedener religiöser Richtungen über den göttlichen Willen philosophiert und diese Fragen mit einer in das Subtilste sich verlierenden Dialektik zu behandeln versucht. Bevor wir an die Erörterung der islamitischen Ansichten schreiten, die unsere Untersuchung notwendig macht, sei kurz

---

[1]) S. weiter.

[2]) *τῷ ἑνὶ οὐδὲν ἀγαθόν ἐστιν, οὐδὲ βούλησις τοίνυν οὐδενὸς* (VI. 9, 6).

[3]) Paulys *Realenzyklopädie* V. 1762.

[4]) Zeller ‚*Phil. der Griech.*‘ III, b. Anm. 1 zu S. 539 (g. Ende).

über die philosophischen Bestrebungen bei den Arabern überhaupt berichtet.

Abgesehen von der dogmatisch verfahrenden Überlieferungslehre (Hadîth) lassen sich zwei Hauptteile islamitischer Forschung unterscheiden: Fiqh, die juristisch-theologische Wissenschaft, die bereits mit Analogie und Spekulation arbeitet, und Kalâm, die dialektische Untersuchung der Wahrheiten und Grundanschauungen der Religion. Mutakallimun nannte man darnach diejenigen, die sich zur Aufgabe gemacht hatten, die religiösen Dogmen gegen die Philosophie mit Hilfe der Dialektik zu verteidigen. Diese große orthodoxe Partei vertrat die mohammedanische Theologie bis zum Auftreten des Wâsil b. Atâ, des Begründers der Mutazila (730—740), die einer freieren religiösen Richtung angehörten. Die Grundideen ihrer Spekulation waren: die Einheit und Gerechtigkeit Gottes, Leugnung der Eigenschaften Gottes, Allegorisierung, Leugnung der Ewigkeit des göttlichen Wortes (des Korâns) und die Willensfreiheit.

Schon die eine der beiden etymologischen Erklärungen, die Schahrastâni für „Kalâm" gibt, läßt eines der wichtigsten Probleme erkennen, das alle mohammedanische Theologen auf das intensivste beschäftigte; er deutet [1]) nämlich Kalâm, das zunächst „Wort" bedeutet, als die Wissenschaft vom Worte Gottes, die deshalb diesen Namen erhielt, weil die Disputationen und Kontroversen sich um die genannte Hauptfrage bewegten. In der Tat bildet die Annahme der Ewigkeit oder des Geschaffenseins des göttlichen Wortes einen der wichtigsten Differenzpunkte zwischen den späteren Vertretern der Orthodoxie, den Aschariya [2]), und den freidenkenden Mutaziliten; geringfügige Variationen der einen oder der andern Ansicht, mit Eifer vorgetragen und verteidigt, wie dies am Beginn des philosophischen Strebens erklärlich ist,

---

[1]) Schahrastâni (Übers. Haarbrücker) I. 26; nach der zweiten Erklärung soll Kalâm Wortwissenschaft, d. h. Logik, (— nach der wichtigsten Disziplin —) bedeuten. Nach Gazâlî wird so die Wissenschaft genannt, wie über einen Gegenstand disputiert wird (vgl. die Eristik der Sophisten). Ältere und neuere Deutungen finden sich zusammengestellt bei Schmiedl, *Studien über jüdische, insbesondere jüdisch-arabische Religionsphilosophie,* S. 136 u. 137.

[2]) Nach ihrem Gründer Aschârî (837—973), einem älteren Zeitgenossen Saadjas, der zwischen der alten Orthodoxie und den Mutazila vermitteln wollte.

vermochten weitere Spaltungen in beiden Lagern hervorzurufen und die Bildung von Sekten und Untersekten zu veranlassen.

Die Wichtigkeit und Bedeutung dieser Fragen leuchtet nicht leicht ein; aber es hat die größte Wahrscheinlichkeit für sich, daß die Behauptung der Ewigkeit des Gotteswortes, also des Korâns, von orthodoxer Seite die Legitimität des Islam gegenüber dem Judentum und dem Christentum, sozusagen, feststellen sollte. Vielleicht kann man diese Lehre in kausalen Zusammenhang mit der Diskussion über die Präexistenz oder mindestens die prämundane Existenz des Pentateuchs bringen, die schon in frühtalmudischer Zeit im Judentum geführt wurde. Sicher aber ist diese [1]) wie jene Frage bestimmt von der alexandrinischen Logoslehre beeinflußt worden. Die Bedeutung, die das „Wort“ (*λόγος*) in christlichen Kreisen als hypostasierte göttliche Persönlichkeit erlangt hatte, veranlaßt die Verknüpfung der Lehre vom Worte Gottes mit der Attributenlehre, d. h. mit der Erörterung darüber, ob Gott Eigenschaften und welche ihm und wie sie ihm zugeschrieben werden dürfen. Schließlich wurde das „Wort“ in Beziehung zum „göttlichen Willen“ gebracht, was allerdings nicht ferne lag; denn in der Tat bezeichnet das „Wort“ als Zusammenfassung der an die Menschen gerichteten Gebote Gottes einen Teil dessen, was im Begriffe „der Wille“ gänzlich ausgedrückt wird. Es mögen nunmehr die bemerkenswertesten Ansichten in dieser Frage folgen.

Als die allgemein verbreiteten Anschauungen der Mutaziliten führt Schahrastâni [2]) die Leugnung der Attribute [3]) und die Annahme eines erschaffenen Wortes, und zwar (nach der Ansicht der meisten) eines in einem Träger erschaffenen Wortes [4]) an; diese sonderbare Wendung scheint, abgesehen von der Erschaffen-

---

[1]) Grätz (*Gnostizismus und Judentum*) S. 29 ff. nimmt eine Einwirkung des gnostischen Vorstellungskreises, Neumark (*Gesch. d. jüd. Phil.*) S. 49—107 die der platonischen Ideenlehre an, deren Einfluß auf das Judentum in frühtalmudischer Zeit er zu hoch einschätzt.

[2]) Schahrastâni (Übers. Haarbrücker) S. 42.

[3]) Nach Schahrastâni I. 96 erhielten sie deshalb den Spottnamen Muatilla (Leermacher).

[4]) In der ins Maßlose gehenden Diskussion über die Erschaffung eines Dinges in einem Träger oder ohne Träger scheinen Reminiszenzen an Platos Ideenlehre vorzuliegen der Art, daß das Trägerlose der „Idee“ entspricht.

heit, auch die Vergänglichkeit des als Akzidens bezeichneten göttlichen Wortes auf das stärkste betonen zu wollen. Der Grund hierfür lag in der Erwägung, daß sonst neben Gott ein ewiges Subjekt, ein Wollender, gesetzt würde, also die Furcht vor einer Hypostase. Abu-l-Hudsail[1]) mag schon in dem „Träger“ für das „Wort“ eine Gefahr für die Einheit erblickt haben; denn er als Erster nahm Willensäußerungen, in denen Gott seinen Willen betätige, ohne „Träger“ an. Dies wollte er allerdings nur von dem Worte Gottes: ‚es werde‘, also von dem schöpferischen Willen, behaupten, während er für das an die Menschen gerichtete Gebot die in seinen Kreisen herrschende Ansicht beibehielt. Trotzdem scheint Abu-l-Hudsail der Gefahr einer Hypostasierung des Willens, soweit man aus den dunkeln Worten Al-Kâbis[2]) überhaupt Folgerungen ziehen darf, nicht entgangen zu sein. Auch die Sekte der Dschubbâija[3]) nahm gleich jenem eine Zweiteilung des göttlichen Willens an. Eine Verschiedenheit im Willen, doch andrer Art als die erwähnte, finden gleichfalls die Bischrija[4]), wenn sie ihn teils zu den Wesens- teils zu den Tätigkeitsattributen zählen; der Wille sei einerseits eine Eigenschaft seines Wesens, weil Gott selbst ein Wollender sei in Bezug auf seine Taten und die Verpflichtungen der Menschen, aber zugleich eine Eigenschaft seines Tuns, da er vor aller Schöpfung sein Hervorbringen selbst gewollt habe. Wie es scheint, soll hier ein gedachter Unterschied zwischen dem schöpferischen Prinzip und der Gesamtsumme der einzelnen Willensakte Gottes ausgedrückt werden. Erfreulicher als diese fruchtlose Dialektik ist die persönliche Anschauung Al-Kaʿbis[5]): „Wenn Gott ein Wollender genannt werde, so sei damit keineswegs eine Eigenschaft Gottes ausgesagt, sondern dies bedeute nicht mehr, als daß er völlig frei und ungezwungen in seinem Tun sei.“ Während nach dieser Ansicht der Wille gleichgesetzt wird dem Nichtgezwungensein[6]), identifizieren ihn andere

---

[1]) Schahrastâni I, 49. [2]) Schahr. I, 52.

[3]) Schahr. I, 81.

[4]) Schahr. I, 66.

[5]) Schahr. I, 80.

[6]) Wir finden hier die in der jüdischen Philosophie beliebte Umdeutung positiver in negative Attribute.

Sekten mit dem Wissen [1]) oder dem Können [2]). Die Meinung der orthodoxen Aschariten über den Willen Gottes hat schließlich jenen Fatalismus zur Konsequenz, der noch heute die Lebensanschauung der islamitischen Volksmassen bildet. Und doch bedeutet die Erscheinung des Al-Aschârî [3]) einen Fortschritt über den Standpunkt der alten Orthodoxie hinaus, insofern es ihm gelang, den Anthropomorphismus zu überwinden; aber andererseits verharrt auch er bei der eigentümlichen Lehre des Allwillens und der Allwirksamkeit. Gottes Wille ist ein ewiger in seinem Wesen begründeter, der sich nicht nur auf seine eigenen Handlungen, sondern auch auf alle Tätigkeiten seiner Geschöpfe bezieht. Die Aschariten waren sich selbst völlig im Klaren darüber, daß ein göttlicher Wille, der alles, das Gute und das Schlechte, das Nützliche und das Schädliche, zum Objekte hat, auch die letzte Spur einer menschlichen Willensfreiheit beseitige [4]).

Wie sehr die arabischen Theologen das Willensproblem interessierte, kennzeichnet ferner der Umstand, daß sie die alten Philosophen hierüber allen Ernstes disputieren und sie ähnliche Lösungen geben ließen. Nach Empedokles [5]) höre der Schöpfer niemals auf, er selbst zu sein, er sei das reine Wollen, das Wissen, die Kraft, die Macht, das Gute und die Wahrheit. Anaxagoras [6]) soll den Willen dem Wollenden und dem Gewollten, wie auch dem Tun gleichgesetzt haben. Wie schon in der alexandrinischen Zeit ging man auch damals rücksichtslos ans Werk, wenn es galt, der eigenen Meinung zum Siege zu verhelfen; je älter und je bekannter die Autorität war, die man zur Hilfe rief und sich zur Stütze erkor, desto besser war es für die Ansicht, die sie stärken sollte. Und ebenso gewiß ist es, daß damals eine Menge philosophischer Schriften ihr Unwesen trieben, die den Namen eines griechischen Autors trugen, ohne auch nur einen

---

[1]) Die Dschâhitzia wollen darin, daß Gott ein Wille zugeschrieben wird, nichts anderes erkennen, als die Überzeugung, daß Nichtwissen seiner nicht würdig sei, Schahr. I, 77.

[2]) Schahr. I, 215. [3]) Schahr. I, 98.

[4]) Die Mutaziliten dagegen wurden wegen ihres Eintretens für die Willensfreiheit „*Kadarîja*“ oder auch „Anhänger der Gerechtigkeit (Gottes)“ genannt, Schahr. I, 41. [5]) Schahr. II, 91. [6]) Schahr. II, 126

Satz aus dessen Werke zu enthalten [1]); vor allem scheinen pseudoempedokleische Schriften in großer Zahl verbreitet gewesen zu sein [2]).

Nur in einer Zeit, in der die philosophischen Ansichten aus einem pythagoreisierenden Platonismus oder Neuplatonismus oder einen Synkretismus absonderlicher Art und Gestalt sich zusammensetzten, konnte das Problem des göttlichen Willens ähnliche Lösungen zeitigen, wie wir sie kennen gelernt haben. Aber als sich die philosophierenden Schriftsteller von den Neupythagoreern lossagten, um sich der Führung des Aristoteles, allerdings im neuplatonischen Gewande, anzuvertrauen, erhielt unser Problem die Fassung, wie sie der Aristoteliker bei Jehuda Halewi kündet. Als Ursache aller Dinge sieht Fârâbi (gest. 950) nicht mehr einen allmächtigen Schöpferwillen, sondern die Notwendigkeit des Geschehens, da die Formen in Gott selbst seit Ewigkeit existieren [3]). Und nach Behmenjâr [4]), einem Schüler Ibn Sinâ's (Avicenna), ist der Wille mit der Erkenntnis des notwendigen Zusammenhangs aller Dinge identisch. Erst der Mann, den nur die Sehnsucht des Herzens, Lösung für die Zweifel des Verstandes zu finden, nicht der Drang nach Aufklärung über das Weltgeschehen hin zur Philosophie trieb, Gazâli [5]) (1059—1111), konnte in seinem System ein allmächtiges, freiwollendes und wirkendes Wesen nicht missen. Mag auch das Wirken Gottes in der Natur uns ein Rätsel bleiben, so sehen wir doch, daß ein bewußtes Wollen bei uns eine Tat und eine Wirkung zur Folge hat; aus dieser Kausalität, der einzigen, von der wir wissen, schließen wir auf ein göttliches Wesen und auf die Art seiner Wirksamkeit. Als Anhänger ewiger Attribute schreibt Gazâlî Gott einen ewigen Willen zu, der gleich seinem Wissen alles umfaßt und die Ursache aller Dinge und alles Geschehens ist.

Wir haben im Vorhergehenden versucht, in kurzer Zusammenfassung die Stellung der arabischen Religionsphilosophen zum Problem des göttlichen Willens zu bezeichnen. Das Ergebnis der

---

[1]) De Boer (*Gesch. d. Phil. im Islam*) S. 27.

[2]) Vgl. das von Kaufmann veröffentlichte Fragment einer wahrscheinlich pseudoempedokleischen Schrift (*Studien über S. i. Gabirol*) S. 5.

[3]) De Boer, S. 105. [4]) De Boer, S. 132.

[5]) De Boer, S. 138—152.

hier skizzierten philosophisch-theologischen Erörterungen ist bekannt: in der philosophischen Entwicklung, wie auch im Leben des Volkes ist nicht der Gott der Mutaziliten, zu dessen Wesen die Gerechtigkeit gehört, nicht der Gott der Aristoteliker, das Gesetz der Notwendigkeit, sondern der Gott der Orthodoxen, dessen Walten ein Regiment reiner, unbeschränkter Willkür ist, Sieger auf dem Kampfplatz geblieben. Wenn wir nunmehr der Behandlung der Frage des göttlichen Willens bei den jüdischen Religionsphilosophen des Mittelalters von Saadja bis Maimûni näher treten wollen, so sei schon jetzt darauf aufmerksam gemacht, daß sich diese von dialektischen Deuteleien fern gehalten haben, im wohltuenden Gegensatze zu den Arabern und auch zu den Karäern [1]).

Die Stellung der jüdischen Religionsphilosophen zu dem Willensproblem.

I. Eklektiker.

Saadja (892—942).

Am Eingang in die jüdische Religionsphilosophie des Mittelalters erhebt sich riesengroß die Gestalt des Saadja ben Joseph aus Fayyum in Oberägypten [2]), der zuerst [3]) die Notwendigkeit einsah, die Grundlehren des traditionellen Judentums gedanklich zu durchdringen und mit den mannigfaltigsten Meinungen und Anschauungen der Philosophen seiner Zeit zu versöhnen. Die Angriffe der Karäer und die philosophischen Bestrebungen einerseits hatten den Bau der jüdischen Religion erschüttert, andrerseits

[1]) Auch die Karäer verfochten mit ähnlichen Beweisgründen wie die Araber die Ewigkeit oder Geschaffenheit des göttlichen Wortes.

[2]) Über seine Biographie vgl. Grätz, *Gesch. der Juden* V, 302 und Note 20, Guttmann (*Die Religionsphil. des Saadja*) S. 17, Anm. 2, der auch a. a. O. eine reiche Literatur angibt.

[3]) Als philosophierende Schriftsteller sind vor und gleichzeitig mit Saadja noch bekannt: Isaak ben Salomo Israeli (845—ca. 950) und Abusahal Dunasch ben Tamim (907—960), die beide geringere Bedeutung besitzen. Über Israeli fällt Maimonides das Urteil, er sei in seinen Schriften mehr Arzt als Philosoph gewesen, vgl. Neumark S. 123.

hatte das Bibelstudium, das jetzt erst neben dem talmudischen festen Fuß faßte, Äußerungen gegen die Autorität des heiligen Schrifttums hervorgerufen [1]), so daß Saadja, der religionsgesetzliches Wissen mit philosophischem in sich vereinte, sich veranlaßt fühlte, die Übereinstimmung zwischen Religion und Philosophie in seinem Werke „Emunòth wedeòth" [2]) nachzuweisen. Mag auch die Anlage seiner Schrift nicht originell, sondern der Form eines mutazilitischen Kalâm nachgebildet sein [3]), so liegt doch seine Bedeutung für die jüdische Philosophie darin, daß die Auswahl, z. T. auch die Behandlung der Probleme für seine Nachfolger entscheidend gewesen ist. Wir besprechen das Problem des göttlichen Willens in seinem Zusammenhange erstens mit der Weltentstehung und Welterschaffung, zweitens mit der Attributenlehre und drittens mit der Frage nach dem Ursprung des Übels und, soweit dies nötig erscheint, mit dem damit zusammenhängenden Problem der menschlichen Willensfreiheit.

Im ersten Buche seiner „Emunòth wedeòth" beschäftigt sich Saadja mit der Frage nach der Entstehung der sinnlichen Wahrnehmungswelt, die, wenn sie der heiligen Schrift und somit auch

[1]) So hatte vor allem in einer damals beispiellosen Weise Chiwi Albalchi Kritik an der Bibel geübt; vgl. Guttmann, *Die Bibelkritik des Ch. A.* (Frankel-Grätz's Monatsschrift Jahrg. 1879).

[2]) Die deutsche Übersetzung: „Glauben und Wissen", mit der gewöhnlich der hebräische Titel הָאמונות והדעות wiedergegeben wird, entspricht nicht völlig dem Charakter des Buches. Es handelt sich hier weniger darum, das Wesen und die psychologische Bedeutung des Glaubens und des wissenschaftlichen Erkennens auseinanderzusetzen und beide Gebiete gegeneinander abzugrenzen, wie Tirschtigel a. a. O. S. 15 meint. Die Voraussetzung ist vielmehr folgende: Nach Saadja sind die Glaubenslehren von allgemein gültiger Wahrheit, die ev. auch durch Vernunftbeweise demonstriert werden kann; ihnen steht gegenüber die Menge philosophischer Meinungen, die teils in der sinnlichen Wahrnehmung, teils in der Vernunft, und zwar a) in der erkennenden, b) in der schließenden, ihre Quelle haben. Da das Werk eine kritische Gesamtdarstellung beider zur Aufgabe hat, wird die (auch dem Hebräischen entsprechendere) Übersetzung: *„Glaubenssätze und philosophische Grundlehren"* vorzuziehen sein. — Ich zitiere nach der hebräischen Ausgabe von Ben Seeb; die deutsche Übersetzung von Fürst (Leipzig 1845) ist fehlerhaft und nicht zu empfehlen.

[3]) Der mutazilitische *Kalâm* bestand aus zwei Teilen, aus dem Einheitsbekenntnis und aus der Gerechtigkeitsgruppe, die im wesentlichen das Verhältnis zwischen Gott und dem Menschen zum Gegenstand hatte.

der Wahrheit entsprechen soll, als eine Schöpfung aus Nichts aufgefaßt werden muß. Man darf nicht entgegenhalten, so bemerkt er gleich anfangs, um einem naheliegenden Einwand aus dem Wege zu gehen, daß noch niemand die Entstehung eines Dinges aus nichts wahrgenommen habe. Denn mit dieser Untersuchung haben wir das Gebiet sinnlicher Wahrnehmung verlassen, so daß diese niemals ein Kriterium für oder gegen eine Lösung sein kann, die lediglich von der Vernunft diktiert wird [1]). Für die folgenden zwölf Theorien, die entweder eine Schöpfung überhaupt, oder wenigstens deren Zeitlichkeit leugnen, läßt sich die Quelle in einem philosophischen System des Altertums oder seiner Zeit nachweisen, nur einige wenige (wahrscheinlich die 4. und 7. Theorie) sind Kombinationen, die der Schematisierungssucht und einer eigentümlichen Zahlenliebhaberei Saadjas ihre Anführung verdanken [2]). Nur eine Besprechung der 9. Theorie, der des Zufalls, scheint mir nötig zu sein. Die Meinung einiger Philosophen nämlich sei es, daß alles durch Zufall entstanden sei, nicht durch die Absicht eines Beabsichtigenden und nicht durch die Wirkung eines Wirkenden [3]). Zweifellos soll hier das System der Atomistiker mit wenigen Strichen gezeichnet werden, als dessen hervorstechendstes Merkmal der Religionsphilosophie die Lehre vom Zufall galt. Allerdings ist eine Widerlegung dieser Theorie nötig und sogar geboten. Saadja selbst versucht sie im Geiste und mit den Mitteln der Mutakallimun; doch gesteht er andererseits freimütig zu, niemand dürfe verlangen, die Schöpfung aus nichts zu begreifen, d. h. sie durch die reine Vernunft als etwas Natürliches zu denken. Dann wäre die Annahme einer Existenz Gottes überflüssig oder derjenige, der Aufklärung in dieser Frage wünschte, möchte selbst — der Schöpfer sein.

Die einzige Antwort kann nur ein Hinweis auf den unergründlichen, dem Menschen verborgenen Willen Gottes sein, wie dies auch bei einzelnen hierher gehörenden Fragen geschieht. Die

---

[1]) *Emunôth* I. Einl. 1a; übrigens, meint Saadja, (Einl. I. 1b), könnten auch die Anhänger der Weltewigkeit sich ebensowenig auf die sinnliche Erfahrung berufen und aus ihr einen Beweis für die Richtigkeit erbringen.

[2]) Vgl. hierzu Guttmann (*Religionsphil. d. Saadja*) 35—75.

[3]) I, § 4, S. 16b.

Erwägung, daß Gott ein nach seiner freien Wahl handelndes Wesen ist, läßt auf die Frage, warum er die Welt nicht zu einem anderen Zeitpunkt, früher oder später, geschaffen habe, keine andere Erwiderung finden, als: „Es war der Wille Gottes“ [1]). Diese Antwort scheint aber Saadja selbst zu dürftig zu sein, da er auch die Erklärung versucht, vor der Schöpfung habe es keine Zeit gegeben, es habe also auch kein Früher oder Später existiert [2]).

Weit wichtiger ist für den Religionsphilosophen die Frage nach dem Zweck der Erschaffung der Welt. Eine konsequente Durchführung des Gedankens sucht man allerdings bei Saadja vergebens. Würde daran gedacht, den Endzweck außerhalb Gottes zu setzen, dann würde seiner Selbstgenugsamkeit Abbruch geschehen durch die Aussage, er sei dieses anderen bedürftig. Saadja aber meint, man könnte einen Zweck der Schöpfung überhaupt leugnen, ohne einer sinnlosen Behauptung sich schuldig zu machen. Allerdings muß das Handeln eines Menschen, dem die Rücksicht auf einen bestimmten Zweck fehlt, vergeblich, weil nutzlos genannt werden, aber Gottes Wirken darf nicht in Beziehung zu Nutzen oder Schaden gebracht werden, weil er darüber erhaben ist. Doch könnte man den Zweck der Schöpfung auch in dem Willen Gottes finden, seine Weisheit den Menschen zu offenbaren, oder in dem Nutzen seiner Geschöpfe, dessen Erkenntnis diese zu seiner Verehrung anleiten sollte [3]). Deutlich sind schon in dieser letzten Beantwortung der Frage nach dem Zwecke alles Seins und Werdens Spuren einer anthropozentrischen Auffassung zu erkennen, von der in der Tat Saadja sich nicht hat lossagen können. An einer anderen Stelle [4]) seiner „Emunôth wedeôth“ nennt er ohne Umschweife den Menschen den Endzweck der Schöpfung und bemüht sich, die Berechtigung dieser Ansicht klar zu legen. Wie gerade der edelste Teil der Pflanze völlig in Blätter eingehüllt ist, wie den Keim, der einst zum Baume werden soll, eine schützende Hülle umgibt, so berechtigt die Stellung der Erde in der Mitte des Weltalls zu der Annahme, daß unsere

---

[1]) *Emunôth* I. § 5, S. 21a.

[2]) *Emunôth* I. § 5, S. 19b; I. § 5, S. 21a.

[3]) I. § 5, S. 21a.

[4]) IV. § 1, S. 50a, b.

Erde der Endzweck des Universums ist. Als Zielpunkt der ganzen Schöpfung ist notwendigerweise der Mensch anzusehen, der geborene Herrscher über vernunftlose und vernunftbegabte Wesen, der sogar die Fähigkeit erhalten hat, Verhältnis, Maß und Größe der Himmelskörper zu berechnen. Und weil die bevorzugte Stellung des Menschen weder willkürliche Annahme noch angenehme Selbsttäuschung ist, so hat zweifellos der göttliche Wille nur den Menschen und dessen Nutzen zum Objekt, weswegen Gebote und Forderungen nur an den Menschen gerichtet sein können. Wir werden später sehen, wie heftig Maimûni gegen die anthropozentrische Auffassung sich wendet und sie bekämpft, eine Polemik, die nicht allein gegen Saadja gerichtet zu sein braucht.

Welche Bedeutung dem göttlichen Willen innerhalb der Attribute Gottes zuzuerteilen sei, ist die nächste Frage, vor die ein mittelalterlicher Religionsphilosoph sich gestellt sieht. Aber auch hier erwarten wir vergebens eine klare Antwort von Saadja. So sehr auch Saadja einerseits einen Gottesbegriff, der leer- und inhaltslos dem abstrakten Seienden der Neuplatoniker und auch Philos geglichen hätte, meiden mußte, so konnte er andererseits die Schwierigkeiten nicht übersehen, die in der Annahme von göttlichen Eigenschaften liegen und die die Mutakallimun zu den gewagtesten Behauptungen geführt hatten, um die Einigkeit Gottes zu retten. Der Schluß von der Schöpfung auf einen Schöpfer führt zunächst, da zur Existenz der Dinge e i n Urheber genügt, zur Annahme der Einigkeit Gottes; aber wir vermögen uns kein Wesen zu denken, das die Welt ins Dasein gerufen haben und nicht Leben, Macht und Wissen[1]) besitzen sollte, wozu noch die Unvergleichlichkeit Gottes hinzukommt[2]). Um den Gedanken einer Vielheit im Schöpfer nicht aufkommen zu lassen, sieht sich Saadja zu der Bemerkung veranlaßt, daß die drei resp. fünf göttlichen Eigenschaften gewissermaßen auf einmal in der Vernunft des Menschen auftauchen, wenn auch die Sprache infolge ihrer Unvollkommenheit durch mehrere Worte den Begriff des Schöpfers ausdrücken muß[3]).

[1]) *Emunôth* II. § 1, S. 24a.

[2]) Dieses Attribut scheint einer damals viel erörterten Kontroverse seine Anführung zu verdanken; vgl. Guttmann (*Religionsphil. d. Saadja*) S. 94.

[3]) *Emunôth* II. § 1, S. 24a, b.

Wir vermissen in der Aufzählung der göttlichen Attribute den Willen. Der Grund für dessen Übergehung scheint mir in dem Umstande zu liegen, daß für den Philosophen der Wille mit dem Wissen [1]) oder dem Können zusammenfällt. Während das Handeln des Menschen ohne materielle Einwirkung auf das Objekt nicht denkbar ist, bringt Gott ein Ding hervor ohne irgend welche Tätigkeit, ohne Berührung; vielmehr genügt sein Wille zum Wirken [2]). Von Standpunkt des Menschen muß also der Wille mit der Macht, d. h. mit Gottes Allmacht identifiziert werden, weil der Mensch nur im Geschaffenen das Gewollte und somit auch, da das Wollen mit dem Schaffen zusammenfällt, das Wollen nur als ein Schaffen und Wirken zu erkennen vermag.

Damit hängt es auch zusammen, daß Saadja eine Frage, die zur Zeit viel erörtert wurde, nicht vom Willen, sondern von der Allmacht Gottes aus stellt. Erstreckt sich die Macht Gottes auf das begrifflich Unmögliche, auf das Unvernünftige, d. h. vermag oder will Gott etwas mit den menschlichen Denkgesetzen im Widerspruch Stehendes? Der Wille, so lautet die Antwort, kennt keine Beschränkung, er erstreckt sich auf alle Dinge, aber das Widersinnige ist kein Ding, ist ein Unding [3]).

In einem eigentümlichen Zusammenhange erscheint der Wille in dem Kommentar zu dem mystischen Buch „Sefer

[1]) Kahl (*Die Lehre vom Primat des Willens bei Augustinus, Duns Scotus und Descartes*) S. 55 hat richtig erkannt, daß der Einfluß des Neuplatonismus und ferner das Festhalten an der philosophischen Autorität des Aristoteles in der jüdischen Philosophie dem Intellektualismus zum Siege verholfen hat; aber die Vernunft ist hier wohl das Prinzip der menschlichen, doch nicht immer das der göttlichen Handlungen, wie Kahl meint; vgl. S. 37, A. 1.

[2]) *Emunôth* II. § 8, S. 33b.

[3]) In demselben Sinne meint Thomas von Aquino, daß der göttliche Wille die regula sapientiae nicht übertreten dürfte (Kahl, *Die Lehre vom Primat des Willens etc.* S. 104); den schärfsten Gegensatz dazu bildet in der christlichen Scholastik Wilhelm von Occams Ansicht, daß Gott das Böse und Gute in ihr Gegenteil verkehren könne, weil alles erst dadurch Geltung erlange, daß Gott es will (Kahl a. a. O. S. 110). In der neueren Philosophie ist es Descartes, der die völlige Unabhängigkeit des göttlichen Willens vom Verstande auf das schärfste betont; die mathematischen Wahrheiten sogar sind nur im Willen Gottes begründet — wenn Gott gewollt hätte, hätte die Summe der Dreieckswinkel auch jeden anderen Wert als 2 R. erhalten können —; Kahl a. a. O. S. 121.

Jezira“ [1]), der aber für Saadjas philosophische Ansichten nicht immer entscheidend sein kann; dort wird die Allgegenwart Gottes so erklärt, daß der göttliche Wille in einer feinen Luft, die als sein Substrat gedacht wird, durch das Universum sich verbreite [2]). Daß aber die eben zitierte Stelle nichts anderes sein will als eine wort- und sinngetreue Interpretation und von einer Hypostasierung des göttlichen Willens keine Rede sein kann, ersieht man aus der heftigen Polemik, die Saadja gegen die christlichen [3]), wie auch gegen die jüdischen [4]) Verfechter der Logoslehre führt.

Das Unklare und Ungeklärte in der Stellung und Behandlung unseres Problems macht sich in erhöhtem Grade in der Besprechung des Verhältnisses zwischen dem Willen Gottes und dem Bösen geltend. Der platonischen Anschauung folgend bestreitet Saadja die reale Existenz des Übels und will darin nur eine Pri-

---

[1]) *Sefer Jezira* (*Buch der Schöpfung*) ist eine mystische Schrift, die noch immer in ihrem Wesen und ihrem Ursprung nicht völlig erforscht ist; sie scheint ein babylonisches Produkt zu sein, wiewohl sie Saadja selbst für palästinensisch hält; vgl. darüber Guttmann (*Religionsphil. d. Saadja*) S. 26, Neumark a. a. O. S. 112 und Lambert (*Commentaire sur le Séfer Yésira etc.*) I ff.

[2]) Lambert a. a. O. IV. § 1, S. 91 und 92. In der Textstelle selbst wird der „Wille des lebenden Gottes das Leben der Welt“ genannt; in der Erklärung ist eine Anlehnung an die „Weltseele“ im Timäus und an die „Allseele“ der „lauteren Brüder von Basra“ nicht zu verkennen. *Emunôth* II. § 9, S. 37a, wo über die Allgegenwart Gottes gehandelt wird, scheint zwar eine mit der im Jez.-Komm. geäußerten ähnliche Auffassung vorzuliegen, wie dies aus dem Vergleiche mit dem Durchdringen des Schalles und dem Durchscheinen des Lichtes hervorgeht, doch vermeidet es Saadja, den „Willen“ in diesem Zusammenhange zu nennen. Seine persönliche Meinung über den Willen mag er kurz vorher (Lambert a. a. O. S. 91) in den Worten ausgedrückt haben: Der göttliche Wille schafft ohne Zwang, ohne Mühe und ohne die Schwierigkeiten, die uns begegnen. Vgl. dazu S. 21 und *Emunôth* II. § 8, S. 33b.

[3]) *Emunôth* II. § 5, S. 29a; Saadja kennt auch den angeblichen Beweis aus der hl. Schrift: Durch das Wort Gottes wurden die Himmel erschaffen (Psalmen XXXIII, 5).

[4]) *Emunôth* V. § 8, S. 62b; diejenigen, welche — meint hier Saadja — den Schriftvers: Wir wollen machen einen Menschen nach unserem Ebenbilde (*Gen.* I, 20), so erklären, daß ein Engel den Menschen und das ganze Universum geschaffen habe, sind den Gottesleugnern gleich zu achten. Mag dieser Angriff unmittelbar gegen Benjamin al-Nahawendi (vgl. S. 5) gerichtet sein oder nicht, jedenfalls ist Saadja mit der philonischen Logoslehre wohl vertraut gewesen.

vation sehen. Wenn dadurch auch die Frage nach der göttlichen Mitwirkung des Bösen gegenstandslos wird, so ist unser Denker doch die Antwort darauf schuldig geblieben, wie die Zulassung des Übels, sozusagen die objektive Passivität des göttlichen Willens, erklärt werden soll. Sie hätte im Geiste des saadjanischen Systems lauten müssen: Das Böse ist der notwendige Gegensatz des Guten, seine Beseitigung gehört als ein begrifflich Unmögliches nicht in den Bereich des göttlichen Willens oder der Allmacht.

Wie aber verhält es sich mit dem moralischen Übel, der Sünde? Es ist eine unabweisbare Forderung der höchsten Gerechtigkeit, dem Menschen die Freiheit des Willens nicht zu rauben und sich jeder Einwirkung auf die menschlichen Handlungen zu enthalten. Die Annahme eines Zwanges, unter dem der Mensch handeln müßte, wäre mit der Erteilung von Geboten und Verboten unvereinbar und würde die Bestrafung einer verbotenen Handlung unerklärlich machen [1]). Aber schon die Zulassung der Sünde, als eines Dinges, das Gott nicht will, erscheint als schwieriges Problem, das seine Lösung erheischt. Der göttliche Wille erstrebt nach Saadja lediglich den Nutzen des Menschen [2]); sündigt der Mensch, dann hat er sich selbst geschädigt, die Schuld trifft ihn allein [3]). Die Antwort ist völlig unbefriedigend, da noch immer die Frage aufgeworfen werden kann: „Wenn Gott bloß in Rücksicht auf uns und unser Wohlergehen handelt, wie durfte er zulassen, daß wir uns selbst Schaden zufügten?"

Unter keinen Umständen darf Gott als mitwirkend bei der Sünde bezeichnet werden, nicht einmal dann, wenn die Gottheit des menschlichen Willens gewissermaßen als eines Werkzeuges zur Erreichung ihrer Absichten sich bedient. Es interessiert in der Tat nicht nur vom theologischen Standpunkte, weshalb der Mörder, der doch nur als der Vollstrecker des Gotteswillens erscheint, für seine Tat zur Rechenschaft gezogen werden darf und muß. Mag auch die göttliche Vorsehung den Tod des Menschen beabsichtigt haben, sie konnte auch andere Mittel und Wege be-

---

[1]) *Emunôth* IV. § 3, S. 53b.
[2]) Vgl. S. 19.
[3]) *Emunôth* IV. § 3, S. 53.

nutzen, sodaß der freie Willensentschluß des Mörders nicht zu leugnen ist [1]).

Dafür, daß in den Emunôth wedeôth das Problem des göttlichen Willens nicht genauer berücksichtigt wird, sehe ich mit Kaufmann [2]) den Grund in Saadjas Absicht, seinem Werke den populär-wissenschaftlichen Charakter nicht zu rauben. Eine subtile Erörterung hätte im Widerspruche mit dem Zwecke des Buches gestanden, über den Saadja in der Einleitung selbst [3]) handelt: „Ich will in dieser Schrift eine leicht faßliche Darstellung der leichten, nicht der schwierigen Materien, der Beweisgründe, aber nicht ihrer Verzweigungen geben, damit die Methode einleuchte, die Anstrengung eine geringe sei, der Unterricht leicht von statten gehe und der Forschende zur Wahrheit im Denken und Richtigkeit im Handeln gelange“ [4]).

II. Neuplatoniker.

a) Gabirol (1021–1070).

Eine der rätselhaftesten Erscheinungen, welche die Geschichte der jüdischen Religionsphilosophie darbietet, ist Salomo ibn Gabirol [5]). Schon der Umstand, daß zu einer Zeit, da Aristoteles in mehr oder minder antikem Gewande seinen Siegeszug durch den Osten antrat und Macht und Anerkennung auf Kosten Platons sich erwarb, ein literarisch versierter Philosoph mit neuplatonischem Werkzeug sein gewaltiges metaphysisches System aufbaut, muß das Bedenken des Historikers der Philosophie erregen. Aber wie sollte man vermögen, dieses Rätsel zu lösen, wenn die Persönlichkeit Gabirols selbst infolge der Zwiespältigkeit ihres Wesens zwar gezeichnet, aber nicht begriffen werden kann! In der Ge-

[1]) *Emunôth* IV. § 3, S. 55b.

[2]) Kaufmann (*Gesch. d. Attributenlehre etc.*) S. 79.

[3]) Vorrede des Verfassers S. 1.

[4]) Diese Bedeutung scheinen hier die beiden Ausdrücke הַצֶּדֶק וְהָאֱמֶת, Gerechtigkeit und Wahrheit, zu besitzen.

[5]) Über Gabirols Biographie vgl. Grätz, VI. S. 32 ff. und Guttmann (*Phil d. Salomo ibn Gabirol*) S. 1, A. 1; dort ist auch die weitere biographische Literatur zu finden.

schichte der jüdischen Poesie[1]), zu deren glänzendsten und gefeiertsten Vertretern er gehört, ist er der Dichter des Weltschmerzes, der in ergreifenden Tönen die Mühsal des Lebens und nicht zuletzt die seines eigenen Lebens zu schildern weiß. Als synagogaler Dichter erstrebt er die Flucht aus diesem Reiche der Unbeständigkeit und Nichtigkeit hin zu den ewigen Wahrheiten. In seinen ethischen Schriften[2]) offenbart er seine tief religiöse Natur, die in der heiligen Schrift ein unantastbares Gut erkennt, schon darin, daß er in fast kleinlicher Weise für jede Behauptung eine Schriftstelle als Beweis in seinem „*Tikun midôth*" zitiert. Und derselbe Mann tritt uns im „*Fons vitae*" [3]) als der Schöpfer eines eigenartigen philosophischen Systems entgegen, dessen Auffassung des Weltentstehens und dessen Weltanschauung überhaupt sich nur schwer mit der Lehre des Judentums und jeder positiven Religion vereinbaren läßt. Für die Erklärung dieses Umstandes dürfte die Tatsache von Bedeutung sein, daß Gabirol der einzige jüdische Religionsphilosoph gewesen ist, der auf dem Gebiete der Halacha (Gesetzeskunde) über kein bedeutendes Wissen verfügte[4]). Vielleicht erscheint dann, in diesem Lichte betrachtet, der Entschluß, ein philosophisches Werk ohne Anschluß an Bibelzitate zu schreiben, weniger fremdartig und das Überfluten poetischer Bilder, wo es an konsequenter Durchführung der entwickelten Gedanken mangelt, bei dem talmudisch nicht streng geschulten Geiste einigermaßen verständlich. Und als ob es der Rätsel bei dem Manne

---

[1]) Über die Poesie und die poetische Bedeutung Gabirols handelt Abr. Geiger, *Salomo ibn Gabirol und seine Dichtungen.* Leipzig 1867.

[2]) Eine im volkstümlichen Tone gehaltene Ethik verfaßte Gabirol unter dem Titel: *Tikun midôth nefesch* (*Veredlung der Seeleneigenschaften*) i. J. 1045. Die Autorschaft der zweiten ethischen Schrift: *Mibchar peninim* (*Perlenauswahl*), wird nicht mehr bestritten, während sie früher Jedaja Penini Bedaresi zugeschrieben wurde; vgl. Guttmann (*Phil. d. Gab.*) 19, 20.

[3]) Das arabische Original ist noch nicht aufgefunden; die hebräische Übersetzung des Schemtob ibn Falaquera, die aber nicht mehr als einen Auszug darstellt, hat Munk in den *Mélanges de philosophie Juive et Arabe* I ediert. Die Herausgabe der lateinischen Übersetzung verdanken wir Baeumker (*Beitr. z. Gesch. d. Phil. d. Mittelalters* I.) Münster 1895.

[4]) Vgl. Kaufmann (*Attributenlehre etc.*) S. 451 darüber, daß die Vorwürfe Maimûnis in der Einleitung zum Buche der Gesetze auf Gabirols mangelhafte Kenntnis des Talmuds sich beziehen.

nicht genug wäre, kommt noch für uns die merkwürdige Erscheinung hinzu, daß, während bei Saadja der göttliche Wille noch nicht recht zur Verwendung gelangt war, dessen Nachfolger Gabirol dieses Prinzip in den Mittelpunkt seines Systems gestellt und gerade dadurch es zu einem historisch bedeutsamen gestempelt hat. Bevor aber die Bedeutung des Willens, sowohl die philosophische als die historische, gewürdigt werden kann, wird es nötig sein, einen kurzen Abriß des Gabirolschen Weltbildes zu geben, wie es im Fons vitae uns vorliegt.

Alles Seiende zerfällt, wenn wir die Erscheinungswelt als unseren Ausgangspunkt betrachten, in folgende Substanzen, die, seien sie körperlicher oder geistiger Art, aus Materie und Form zusammengesetzt sind: Die Substanz der neun Kategorien, in der vier Arten von Materie und Form unterschieden werden, die besondere und allgemein natürliche, die allgemein himmlische und körperliche [1]). Diese Substanz ist die letzte der sinnlich wahrnehmbaren; wir stehen nunmehr an der Grenze zwischen intellegiblen und körperlichen Substanzen, die nur ein schwaches Abbild jener darstellen [2]). Alle folgenden Substanzen, die zwischen Gott und dem Sinnlichen eingeschoben sind, stellen ein und dieselbe Welt vor und sind nur durch größere oder geringere Feinheit unterschieden: I. Die Natur, deren Wirkung im Umwandeln, Zurückhalten und Ausstoßen besteht [3]); II. Die Seele, von der die vegetabilische in der Zeugung und im Wachstum, die animalische in der Sinneswahrnehmung und in der Ortsbewegung und die rationelle in der Aufnahme intelligibler Formen ihre Wirkung offenbaren [4]); III. Die Intelligenz; IV. Die mit dieser als Realität zusammenfallende universelle Form [5]) und V. Die universelle Materie. Auf dem Wege zur rein geistigen Substanz stoßen wir auf einen Mittler, den Willen, über dessen Wesen später gehandelt werden

---

[1]) In der Aufzählung der Materien herrscht ein Widerspruch zwischen *Fons vitae* (ediert Baeumker) I. S. 21, Z. 20. II. S. 26, Z. 20; an der ersten Stelle wird anstatt der m. universalis corporalis die m. particularis artificialis genannt.

[2]) *F. v.* III. S. 143.

[3]) attrahere et retinere, mutare et pulsare *F. v.* III. S. 184, Z. 15.

[4]) *F. v.* III. S. 185.

[5]) *F. v.* IV. S. 296, Z. 19; Guttmann a. a. O. S. 219 ff.

wird. Die Entstehung der Sinnen- und Geisteswelt besteht in der Wirkung einer Substanz auf die andere, im Sichergießen der einfachen Substanzen auf die niedrigen, aber nicht deren Wesens, sondern im Erguß der unbegrenzten und unendlichen Strahlen und Kräfte [1]). Wie aber läßt es sich bei dieser Emanation verstehen, daß je tiefer die Substanzen herabsteigen, sie desto dichter werden, bis sie schließlich in die Körperwelt herabsinken? Eine Veränderung und Schwächung der überall gegenwärtigen göttlichen Kraft wäre schlechterdings ausgeschlossen. Da Gabirol hier keine befriedigende Antwort geben kann, spart er nicht mit Vergleichen und Bildern, die dem Dichter mehr Ehre machen als dem Denker. Die Sehnsucht nach dem Urquell [2]) läßt die anderen Kräfte emporsteigen und gleichsam auf die unter ihnen befindlichen Substanzen Schatten werfen. Oder die Formen müssen in der Ursache vollkommener sein als in dem Verursachten, da sie in diesem nur durch ein Schauen der Ursache auf das Verursachte entstehen, eine Vorstellung, die angeblich in einer Lehre Platos ihre Stütze findet [3]). Alle diese unklaren Ausführungen haben nur den Zweck, die Verschiedenheit und Mannigfaltigkeit nicht auf die Urkraft selbst, sondern auf das Wesen der Dinge zurückzuführen, die die Kraft in sich aufnehmen. Man möchte meinen, daß hiernach nur die Materie Schuld an der Differenzierung trägt, aber andererseits wird auch von der Möglichkeit dieser durch die Form gesprochen, die allerdings erst durch die Materie realisiert wird [4]). Demnach ist diese nicht als bloße Privation, sondern als Sein der Möglichkeit, und die Form als das aufzufassen, was der Materie ihre Existenz gibt und ihr Wesen vollendet. Oder im Bilde Gabirols, die Materie bewegt sich aus Sehnsucht nach dem Guten und nach der Einheit zur Form, um ihre Existenz zu erlangen [5]). Wie

[1]) *F. v.* III. S. 196, Z. 5.

[2]) Desiderio eius (sc. virtutis divinae) vires erexerunt se et fecerunt umbram in inferioribus. *F. v.* III. S. 201, Z. 6.

[3]) *F. v.* V. S. 289, Z. 20; die Berufung auf Plato ist wenig gerechtfertigt, wenn auch ein Zusammenhang mit der Ideenlehre ersichtlich ist; wahrscheinlich ist hier, wie so oft bei den arabischen Philosophen, unter Plato Plotin zu verstehen. [4]) *F. v.* IV. S. 251.

[5]) Materia mota est ad recipiendum formam, scilicet ut exeat a dolore privationis ad delectationem essendi. *F. v.* V. S. 305, Z. 20.

aber ist diese Sehnsucht nach der Form oder — um das Bild zu verlassen — die Verbindung zweier so ungleich gearteter Wesenheiten zu erklären? Sollte dies lediglich eine Wirkung Gottes sein, so wäre nicht nur, wie Guttmann[1]) meint, das Gebiet wissenschaftlichen Denkens verlassen und das des Glaubens betreten, sondern weit mehr, es wäre eine Zwiespältigkeit in das göttliche Wesen hineingetragen, wovor auch der kühne Denker zurückschrickt.

Hier ist vielmehr der entscheidende Punkt, der für Gabirol die Einführung eines besonderen Prinzips, des Willens, nötig macht. Die Gesamtheit aller Formen existiert im Willen, als in der höchsten Kraft und zwar der Möglichkeit nach in bezug auf das Gewirkte, aber in voller Realität in bezug auf das Wirkende[2]). Allerdings ist man erst nach der Verbindung mit der Materie berechtigt, von Formen zu sprechen, und deshalb ist, streng genommen, kein Vergleich möglich zwischen der Form, die mit der Materie bereits verbunden ist, und der Gesamtheit der Formen im Willen; sie verhalten sich zueinander wie das Sonnenlicht zum Lichte, das die Luft von der Sonne aufnimmt. Dreierlei Formen möchte Gabirol unterscheiden: I. Die Form im Willen, II. die mit der Materie verbundene, III. die außerhalb dieser der Möglichkeit nach gedachte Form[3]). Die Materie dagegen, die man als Möglichkeit des Seins allem Seienden gegenüberzustellen geneigt wäre, ist, wie Gabirol ausdrücklich erklärt[4]), von Gott selbst geschaffen; es ist allerdings schwer verständlich, wie die Materie, der das reale Sein völlig versagt ist, in dem ersten Seienden gedacht werden soll, aber Gabirol selbst meint, daß die Materie in Wirklichkeit niemals ohne Form gewesen sei, der sie ihre Existenz verdankt[5]). Aber die Verbindung beider ist lediglich eine Tat des Willens, der als einigende Kraft, als Einheit, eine Wirkung auf die Zweiheit ausübt[6]). Noch einer zweiten Schwierigkeit sucht Gabirol durch die Einführung des Willens zu entgehen. Es ist

[1]) Guttmann a. a. O. S. 244.

[2]) *F. v.* IV. S. 254, Z. 21.

[3]) *F. v.* IV. S. 255; V. S. 310, Z. 5.

[4]) *F. v.* V. S. 333, Z. 4.

[5]) Materia non fuit absque forma ictu oculi, ut ideo sit non creata et non habeat esse. V. S. 334, Z. 9.

[6]) *F. v.* V. S. 315, Z. 8.

das alte, bereits von Philo empfundene Problem, wie die Wirkung Gottes, des Absolut-Unendlichen, eine endliche und begrenzte sein kann. Sind die Kräfte der intelligiblen Substanzen endlich, so fragt unser Denker, wie ist ihr Ursprung aus dem Unendlichen zu erklären [1]); sind sie unendlich, wie kann ihre Wirkung eine begrenzte sein? So wird zur metaphysischen Notwendigkeit die Annahme einer Wesenheit, die unendlich sein muß, weil sie unmittelbar von der Urkraft gewirkt ist, die aber in ihrer Wirkung nach unten hin begrenzt ist; es ist der Wille, dessen Aufgabe im System Gabirols darin besteht, Zwiespältigkeit und Endlichkeit vom Höchsten fernzuhalten.

Die schwankende Stellung des göttlichen Willens haben wir schon im Vorhergehenden angedeutet. Es ist nicht unklar, ob der Wille mit Gott zusammenfällt oder als erste Emanation außerhalb Gottes hypostasiert erscheint, sondern gerade darin liegt die Unklarheit, daß er Beides zugleich sein soll. Nehme ich den Willen als Wirkenden, so ist er zwischen Gott und Welt, resp. die Form zu setzen, die aus ihm ihren Ursprung nimmt; denke ich aber die Wesenheit des Willens, dann ist er nicht mehr der Mittler zwischen Endlichem und Unendlichem, sondern er ist identisch mit dem höchsten Wesen [2]). Dieser unentschiedene Charakter des Willens deutet auf ein großes Mysterium hin, wie Gabirol das Verhältnis zwischen Gott und dem Zweiten bezeichnet [3]). Für das System allerdings ist die wirkende Kraft des Willens wichtiger als die in sich ruhende Wesenheit, so daß weit häufiger von der Hypostase, als von dem Willen in Gott die Rede ist [4]). Dieser Umstand macht auch die Dreiteilung des menschlichen Wissens erklärlich: I. in das Wissen von der Materie und der Form, II. vom

[1]) *F. v.* III. S. 205, Z. 19.

[2]) *F. v.* IV. S. 253, Z 1; V. S. 325. Z. 23.

[3]) Vgl. Guttmann a. a. O. S. 98, A. 2 und *F. v.* II. S. 46; auch Joseph ibn Saddik spricht von einem „Geheimnis des Willens" (*Mikrokosmus* ed. Horowitz S. 54, Z. 9).

[4]) Verhältnismäßig selten wird die „Kraft in der höchsten Ursache" genannt; vgl. *F. v.* III. S. 106, Z. 28; dort ist übrigens nur causa altissima, nicht nach Guttmann a. a. O. S. 127, A. 1 causa alterius (sc. voluntatis) zu lesen.

Willen, III. vom ersten Wesen[1]). Ebenso wird, mit Rücksicht auf die Transzendenz Gottes, meist bloß von der Schöpferkraft des Willens gesprochen, der Materie und Form durch ihre Verbindung geradezu geschaffen hat und vom Höchsten bis zum Tiefsten sich ergießt, wie die Seele im Körper und gleich dieser die Ursache jeder Bewegung ist[2]). Trotzdem der Wille selbst unbewegt ist und auch wegen seiner Einheit und Kraft ohne Zeit und ohne Bewegung wirkt, entsteht diese dennoch, weil die vom Urquell entfernte und verdichtete Substanz zu schwach ist, ohne sie die Wirkung zu erlangen[3]).

Aber weil der Wille die Endursache ist, so ist nicht außerhalb, sondern in ihm selbst der Endzweck zu suchen, weshalb alles geschaffen wurde. Und da der erkennende Teil im Menschen der bessere, der edlere ist, so muß das Erstrebenswerteste die Erkenntnis, vor allem des eigenen Ich, dann aber des Endzweckes sein, dem er seine Entstehung verdankt. Die Vereinigung mit dem Willen, die Rückkehr zum Urquell alles Seins, läßt sich nur ermöglichen durch das Wissen und Tun; durch das richtige Wissen und das daraus hervorgehende richtige Tun reinigen wir uns vom Schmutze der Sinnenwelt und kehren von jeder Trübung geläutert zur Heimat zurück[4]). Nicht müde wird Gabirol, die Askese als das alleinige Mittel zu preisen, das zum Endzweck alles Seins, zum Willen führt; es sind dies Stellen im Fons vitae von wundervoller Schönheit, in denen der Denker völlig vom Dichter verdrängt ist. Erst wenn wir der körperlichen Substanz gleichsam entkleidet sind, erkennen wir die Pracht und die Größe des Intelligiblen und die geringe Bedeutung der sensiblen Substanzen; dann fühlen wir unser Wesen mit dem ihren vereinigt, entweder als ein Teil von ihnen oder mit ihnen identisch. Wenn wir nun

---

[1]) *F. v.* I. S. 9, Z. 25—30, V. S. 322, Z 20; diese Teile sind analog mit denen des Menschen: Körper, Seele und Vernunft.

[2]) *F. v.* V. S. 337, Z. 7.

[3]) *F. v.* V. S. 328, Z. 6.

[4]) *F. v.* I. S. 4, Z. 27; per scientiam et operationem coniungitur anima saeculo altiori. Denselben Gedanken spricht G. auch zu Beginn der *„Perlenauswahl“* aus (ed. Dessau S. 3): Ohne das Wissen würden wir nicht die Tat und ohne die Tat nicht das Wissen erstreben.

auf den blumenreichen Fluren der intelligiblen Substanzen wandeln, so erscheinen uns erst recht die Körper in ihrer ganzen Wertlosigkeit und Unvollkommenheit; gleich dem Schiffe auf dem Meere und dem Vöglein in der Luft schwebt unter uns die Sinnenwelt [1]. So ist als Vollendung aller Weisheit die Wissenschaft vom Willen anzusehen, da sie uns allein die Antwort auf das Was, Wie und Warum alles Seins zu geben vermag. Denjenigen, der sich noch ausführlicher unterrichten will, verweist Gabirol auf seine Schrift: *Origo largitatis et causa essendi,* von der aber nichts bekannt ist [2].

Nachdem wir die Aufgabe und die Stellung des göttlichen Willens im Systeme Gabirols erörtert haben, wird es sich darum handeln, die Absicht zu erkunden, die der Philosoph mit der Einführung dieses Prinzips verbunden hat. Unverkennbar ist darin die Tendenz ausgesprochen, den pantheistischen Charakter der neuplatonischen Emanationslehre, die die Weltentstehung als notwendigen Naturprozeß ansieht, zu überwinden, der religiösen Anschauung Rechnung zu tragen und ihr näher zu kommen. Wenn auch Gott weit in das Abstrakte hinausgerückt ist und keinerlei Prädikate, außer theologischen [3] ihm beigelegt werden dürfen, so sollte das religiöse Gemüt in der Annahme einer Schöpferkraft des Willens seine Entschädigung finden. Den Namen hat Gabirol, wie er selbst erklärt, in bewußter Analogie mit dem menschlichen Willen gewählt, um anzudeuten, daß, wie dieser ein Ding und

---

[1]) *F. v.* III. S. 204, Z. 13—S. 205, Z. 12; auch in der „*Perlenauswahl*" empfiehlt Gabirol eindringlich die Askese und widmet ihr ein Kapitel, das die Überschrift trägt: „Verzichtleistung auf diese Welt und Liebe zur künftigen." Aber so sehr er auch dort dem Gedanken der Abtötung der Sinne und des Fleisches huldigen möchte, in der praktischen Lebensphilosophie, wie sie diese Spruchsammlung enthalten soll, sieht er sich zu milderen Formen der Entsagung genötigt.

[2]) *F. v.* V. S. 330, Z. 12. Guttmann (a. a. O. S. 11) vermutet, daß uns eine getreue Inhaltsangabe der in dieser, vermutlich früh verloren gegangenen, Schrift erörterten Fragen in der Skizze aufbewahrt sein dürfte, die Gabirol an der angeführten Stelle von der Wissenschaft des Willens entwirft.

[3]) *F. v.* III. S. 104, Z. 16; impossibile est deum describi proprietate non theologica; theologische Attribute nennt Gabirol wohl diejenigen, deren Annahme für jede Religion nötig ist; sie fallen im wesentlichen mit den relativen Attributen Jehuda Halewis (heilig, hoch, erhaben etc.) zusammen.

dessen Gegensatz wirken könne, ebenso es im Wesen des göttlichen Willens liege, die Materie und deren Gegensatz, die Form, zur Existenz zu bringen [1]). Aber trotz alledem wird dem unbefangenen Leser der Wille immer lediglich als Kraft und nur als erste mit einer gewissen Notwendigkeit erfolgte Emanation des Urwesens erscheinen. Und doch würde man dem kühnen Denker, der sein System ohne Rücksicht auf seine eigene religiöse Anschauung aufbaute, bitteres Unrecht tun, wenn man den Wert seiner Konzession an das religiöse Bewußtsein nicht anerkennen wollte. Schon die Verquickung philosophischer mit religiösen Termini, die gerade das Verständnis des Fons vitae erschwert, ist ein Beweis dafür. Aber Gabirol geht noch weiter: er bringt seine Lehre von der Emanation aus dem Willen, die er früher mit dem Hervorfließen des Wassers aus einer Quelle verglichen hatte, in Parallele mit der biblischen Anschauung vom Worte Gottes in der Genesis. Wie durch das Sprechen des Wortes dessen Materie und Form, d. h. Lautklang und Inhalt (Sinn) des Gedachten, offenbar wird, so gelangt auch gleichsam durch das Gotteswort, d. h. den Willen, die Materie mit der Form zur vollen Existenz [2]). Schließlich hat unter Philosoph auch noch darin eine Annäherung an die jüdische Vorstellungswelt gesucht, daß er die Materie nicht als neben der Gottheit bestehend anerkennt, sondern sie in ihr bestehen läßt: eine Lösung, die keineswegs befriedigt, da man sich gewöhnt hat, die Materie als etwas, das unter der Form steht, anzusehen [3]).

Um die Bedeutung des Willens in Gabirols System auch historisch würdigen zu können, gilt es, den literarischen Quellen, die auf die Gestaltung dieses Weltprinzips einen entscheidenden Einfluß ausgeübt haben, nachzuspüren. Eingehende Untersuchungen seit Munk haben den neuplatonischen Charakter der „Lebens-

[1]) Die Verschiedenheit zwischen Materie und Form, sagt Gabirol, *F. v.* V. S. 304, Z. 5, ist ein Beweis für den Willen

[2]) *F. v.* V. S. 336.

[3]) *F. v.* V. S. 334, Z. 24: Vielleicht läßt sich auch in der Äußerung „Wissen und Tat befreien den Menschen aus der Gefangenschaft der Sinnlichkeit und führen ihn einer höheren Welt zu“ (*F. v.* I. S. 5; vgl. S. 30, A. 4) eine Konzession an die jüdische Anschauungsweise erkennen, die die religiösen Handlungen weit höher einschätzt als den dogmatischen Glauben.

quelle“ außer Frage gestellt, sodaß eine Anführung von Belegstellen aus Plotin und Porphyr überflüssig erscheint [1]). Die rätselhafte Erscheinung, daß in dieser Blütezeit des Aristotelismus im Osten, wie wir schon früher erwähnten [2]), noch ein neuplatonisches System im Westen aufgebaut wurde, macht die Erwägung erklärlicher, daß hier überhaupt die Philosophie später und langsamer ihren Einzug hielt. Erst gegen das Ende des 11. Jahrhunderts spürt man den Einfluß der Schriften Farabis und nimmt die Kenntnis wenigstens der medizinischen Werke ibn Sinas wahr [3]). Die Hauptfrage konzentriert sich demnach in dem einen Punkte: Ist die Einführung eines göttlichen Willens in ein neuplatonisches System eine originelle Tat Gabirols oder hat er auch hierin schon Vorläufer gehabt? Mag auch der „göttliche Wille“ in Wirklichkeit nicht viel mehr als unpersönliche Kraft sein, so ist doch bei Plotin nichts von der Bedeutung zu finden, die Gabirol diesem Prinzipe einräumt. Da der Wille ein rein theistisches resp. monotheistisches Moment ist, werden wir nur eine Beeinflussung seitens jüdischer und arabischer Schriften annehmen können.

Die Stellung des Willens erinnert an die des philonischen Logos, eine Erwägung, die, abgesehen von der Gemeinsamkeit der Anschauungen, die Gleichsetzung des Willens mit dem Worte zur Gewißheit macht. Gleich dem Logos, der teils als Eigenschaft, teils als Hypostase gedacht wird, nahmen wir auch beim Willen eine Unentschiedenheit der Auffassung wahr, je nachdem es sich um dessen Verhältnis zu Gott oder zur Welt handelt. Erscheint der Wille als Eigenschaft, dann wird er oft mit der „Weisheit“ identifiziert, wofür auch bei Philo Analogien zu finden sind [4]).

[1]) Zu weit geht das Urteil Joels (*Ibn Gabirols Bedeutung* usw. S. 4), das schon von Kaufmann a. a. O. S. 96, Guttmann a. a. O. S. 38 und Wittmann (*Zur Stellung Avencebrols* usw. S. 1) beanstandet wurde: „Gabirols *Mekôr Chajîm* (*Fons vitae*) ist nichts als ein Lehrbuch der neuplatonischen Philosophie und wir haben daran eine vortreffliche Probe, wie die Araber und die Juden den Plotin interpretiert und aufgefaßt haben.“ Doch muß Joel selbst (a. a. O. S. 10) zugestehen: „Wahr ist nur das eine, daß Gabirol aus religiösen Gründen sich bestimmen ließ, wenn er dieses bei Plotin mehr zurücktretende Moment des Willens in den Vordergrund stellt.“ [2]) S. 24.

[3]) De Boer (*Gesch. der Phil. im Islam*) S. 155.

[4]) Nur die eine Stelle sei angeführt: *Leg. alleg.* I 19, 65: *ἐκ τῆς Ἐδέμ, τῆς τοῦ θεοῦ σοφίας· ἡ δέ ἐστιν ὁ θεοῦ λόγος* (ed. Cohn-Wendland I $78,_{2}$).

Durch die Einführung beider, des Willens sowie des Logos, soll jede Beziehung Gottes zur Endlichkeit vermieden werden. Allerdings ist hier Philo konsequenter als Gabirol gewesen, da jener im Gegensatz zu diesem eine Urmaterie der Gottheit gegenüberstellt. Beide stimmen in der Forderung einer asketischen Befreiung von der Sinnlichkeit überein; sowohl Gabirol, wie auch Philo kennt eine Erhebung des Menschen, nicht nur über die Sinnenwelt, sondern sogar über den Logos hinaus zum Göttlichen hin [1]). Eine merkwürdige Analogie bietet auch das Schicksal, das beide Philosophen bei ihren Glaubensgenossen getroffen hat. Auf das Judentum hat Philo einen minimalen Einfluß ausgeübt, dagegen ist er für die Gestaltung der Logoslehre im Christentum ein hochbedeutsamer Faktor geworden; ähnlich ist auch Gabirols Philosophie für die religionsphilosophische Anschauung des größten Teiles seiner Glaubensgenossen nicht mitbestimmend [2]), aber nicht ohne Einwirkung auf die Mystik, auf die Kabbala, gewesen.

Ohne Zweifel hat Gabirol philonische Schriften gekannt, wenn es sich auch nicht feststellen läßt, ob er Übersetzungen oder Bearbeitungen vor sich hatte. Wohl ist die Frage noch weit von ihrer endgültigen Lösung entfernt, schon deshalb, weil philonische Schriften, in welcher Gestalt auch immer, die unzweifelhaft aus der behandelten Zeit stammen, noch immer nicht aufgefunden wurden; aber die Gewißheit, daß den Karäern der „Alexandriner" nicht unbekannt gewesen ist [3]), ist stark genug, bei dem literarisch versierten Gabirol die Kenntnis und die Benutzung des philonischen

---

[1]) Zeller a. a. O. S. 463.

[2]) Über den Einfluß Gabirols auf das Judentum vgl. Guttmann a. a. O. S. 40—65. Ein heftiger Gegner Gabirols ist Abraham ibn Daud; vgl. S. 61. Er beanstandet, vom Einzelnen abgesehen, die Weitschweifigkeit und die Unrichtigkeit der Schlußfolgerungen und faßt seinen Tadel in dem scharfen Ausfall zusammen: „Ich hätte seine Worte doch nicht getadelt, wenn er nicht einen irreführenden Einfluß auf das Volk ausgeübt hätte" (*Emuna rama* ed. Weil, hebr. S. 3, deutsch S. 4). Diese Worte sind bestimmt gegen die Willenslehre gerichtet. Man beachte, daß auch der Scholastiker Wilhelm von Auvergne in Gabirol einen Vertreter der christlichen Logoslehre im Lande der Araber erblickt (Guttmann, *Die Scholastik des 13. Jahrh. in ihren Beziehungen zum Judentum etc.* S. 27).

[3]) Vgl. die Einleitung.

Logos mit Bestimmtheit anzunehmen [1]). Aus der jüdischen Literatur scheint außerdem auf die Gestaltung des Willens das „Buch der Schöpfung“ und der sadianische Kommentar nicht ohne Einfluß gewesen zu sein [2]).

Aber vornehmlich gilt es, das weite Gebiet der arabischen Literatur zu berücksichtigen, was noch immer nicht in vollem Maße geschehen ist. Munk [3]) hat geglaubt, an vielen Stellen der „Theologie des Aristoteles“, einer pseudoaristotelischen Schrift neuplatonischen Charakters, die Gabirol bestimmt benutzte, die Setzung eines Mittelwesens „voluntas“ zwischen Gott und Intelligenz ausgesprochen zu finden. Doch hat Guttmann [4]) unzweifelhaft nachgewiesen, daß die lateinische Bearbeitung des Carpentarius vom Jahre 1571, die Munk vorlag, apologetisch-tendenziöse Zwecke verfolgt, mit Absicht gefälscht sei und deshalb nicht in Betracht kommen könne [5]). Dagegen kann nicht mit Guttmann [6]) Gabirols Abhängigkeit von den „Treuen Brüdern von Basra“ bestimmt bestritten werden, wenn man bedenkt, daß diese zwischen Gott und sein erstes Geschöpf, den schaffenden Geist, als Hypostase das göttliche Weltgesetz (nâmûs), eine Erinnerung an den stoischen Logos, eingeschoben haben.

[1]) Guttmann (*Religionsphil. d. Gab.* S. 23 und S. 252, A. 3) hat sich dieser Erwägung nicht verschließen können, wenn er sich auch vorsichtig genug ausdrückt. Wittmann a. a. O. S. 16 und S. 34 hingegen nimmt ohne weiteres eine Abhängigkeit von Philo an, ohne allerdings zu untersuchen, auf welche Weise Gabirol zu Philo gekommen sein sollte. Kaufmann (*Attributenlehre etc.* S. 99) stellt noch ahnungslos Wille und philonischen Logos nebeneinander.

[2]) Im *Jezirakomm.* z. IV/1, vgl. S. 22 wird von der Durchdringung der feinen Luft durch den göttlichen Willen gesprochen; außerdem vgl. Munk, *Mélanges de philosophie Iuive et Arabe* S. 234. Krochmal (*More nebuche hazeman* S. 146) glaubt schon im Talmud eine Hypostase des Willens nachweisen zu können in der Gebetformel „יְהִי רָצוֹן מִלְּפָנֶיךָ Es sei der Wille vor Dir, d. h. es sei Dir wohlgefällig“, worin er aber entschieden zu weit geht.

[3]) Munk, *Mélanges etc.* S. 258. [4]) Guttmann (*Rel. d. Gab.*) S. 32.

[5]) Ein Vergleich mit der deutschen Übersetzung der „Theologie des Aristoteles“ (von Dieterici, Leipzig 1883) zeigt auf das Deutlichste, daß die Identifizierung des „Geistes“ mit dem „Willen“ und dem „Worte“ lediglich ein Werk des Paraphrasten ist. Der „Geist“ war das Erste, das Gott schuf, und erst durch dessen Vermittlung wurden die untergeordneten Substanzen hervorgebracht (Dieterici S. 106, 168 u. a.); damit war für den Bearbeiter der Anknüpfungspunkt für die Anführung des „Willens“ gegeben.

[6]) Guttmann a. a. O. S. 36.

Einen Hinweis auf eine andere Literaturgattung verdanken wir dem hebräischen Übersetzer Schemtob ben Joseph ibn Falaquera und dem jüdischen Religionsphilosophen Joseph ibn Ṣaddik. Beide verweisen, was die Lehre vom Willen betrifft, auf die Ausführungen der alten Philosophen, insbesondere auf die Ansicht des Empedokles [1]. In wie weit die Angabe beider, vor allem die des Falaquera, der auf die Schrift „Über die fünf Substanzen" verweist, begründet ist, vermögen wir noch immer nicht zu ermessen, da die Herausgabe eines aufgefundenen Teiles dieser pseudoempedokleischen Schrift durch Kaufmann [2] die Frage auch nicht einen einzigen Schritt der Lösung näher gebracht hat. Angeblich empedokleische Lehren trägt auch Schahrastani vor, und mir scheint vor allem noch eine von ihm zitierte nicht berücksichtigt zu sein. Thales und Empedokles sollen nämlich gesagt haben [3]: „Der Wille von Seiten des Hervorbringenden ist das Hervorbringende und das Hervorgebrachte von Seiten des Hervorgebrachten". In dieser dunklen Ausführung ist, m E., die schwankende Stellung des göttlichen Willens bei Gabirol angedeutet, der einerseits mit Gott als dem Hervorbringenden zusammenfällt, andererseits schon als Hervorgebrachtes, als Wirkung des Schöpfers, anzusehen ist. Ferner beweist die mutazilitische Dialektik, wie wir zu Genüge in der Einleitung dargetan haben, daß die Frage nach dem Verhältnis des Wortes und des Willens zu Gott und der Welt viel erörtert wurde.

Noch wäre zum Schluß auf die von al-Kâbi überlieferte Ansicht des Muâmmar hinzuweisen, daß der Wille Gottes in bezug auf das Ding nicht Gott und nicht seine Schöpfung in Beziehung auf das Ding sei, sondern Muâmmar habe auf ein unbekanntes Etwas hingedeutet, das nicht gewußt werde [4]. Vielleicht ist in

---

[1] Munk, *Mélanges etc.,* hebr. Übers. der *„Lebensquelle"* S. 1; ibn Ṣaddik, *Mikrokosmos* ed. Horowitz S. 54, Z. 10.

[2] Kaufmann, *Studien über Salomo ibn Gabirol;* über die aufgefundene Handschrift vgl. daselbst S. 13—15.

[3] Schahrastani II, 127 (ed. Haarbrücker).

[4] Schahr. I, 69. Horowitz (*Psychologie des Ibn Gabirol* S. 96, A. 34) macht darauf aufmerksam, daß das unbekannte Etwas Muâmmars mit dem „Geheimnis des Willens" identisch sei.

dieser Äußerung die Mittelstellung des Willens, der, streng genommen, weder Gott noch Welt ist, gegeben, was um so entscheidender wäre, als Muâmmar selbst Neuplatoniker gewesen ist[1]).

Nach all dem Gesagten wird von einer Originalität des Willens in der Lehre Gabirols nicht die Rede sein dürfen, aber es wird immer von Bedeutung bleiben, wie der kühne Denker, der seinen metaphysischen Bau ohne theologisches Werkzeug auf neuplatonischem Grunde aufgeführt hat, sich doch bemüßigt sieht, seiner theistischen Anschauung Einlaß zu gestatten. Mag auch der Sprung von Saadja, bei dem sich nur Andeutungen über den Willen Gottes finden, zu Gabirol, der dieses Prinzip zum Mittelpunkt seines Systems macht, frappierend genug sein, so ist in Wirklichkeit der Fortschritt nicht so bedeutend gewesen. Denn tatsächlich ist der Wille bei Gabirol nicht mit der gleichnamigen religionsphilosophischen Anschauung zu identifizieren[2]); er ist wesentlich nichts mehr als der seiner ideellen Merkmale beraubte philonische Logos.

b) Bachja[3]) (um d. Anf. d. XII. Jhrh.).

Eine völlig anders geartete Persönlichkeit tritt uns in dem Dajan (Richter und Rabbiner) Bachja ben Joseph ibn Pakuda[4])

---

[1]) Schahr. a. a. O. verweist des öfteren darauf, daß Muâmmar zur Lehre der Philosophen sich bekannt habe.

[2]) Nur mangelnde Einsicht in das Wesen des Willens und Unkenntnis der literarischen Beeinflussung der Willenslehre Gabirols ist der Grund dafür, daß Kahl a. a O. S. 54—57 der Bedeutung Gabirols nicht gerecht wird. Schon der Umstand, daß Gabirol durchwegs in der Metaphysik, in der Psychologie und in der Ethik die neuplatonische Anschauungsweise zu der seinen macht, hätte Kahl davor zurückhalten müssen, bei ihm in dem Willen mehr als einen willkommenen Kompromißfaktor mit dem religiösen Bewußtsein zu sehen. Die Behauptung, daß „der Intellektualismus der arabisch-jüdischen Philosophie nur an Avicebron (Gabirol) einen Gegner gefunden habe", ist demnach völlig unbegründet (S. 58).

[3]) Über die oft wechselnde Aussprache des aus den Konsonanten בחיי bestehenden Namens vgl. Kahlberg (*Die Ethik d. Bachja ibn Pakuda*) S. 13, A. 1; allgemein üblich ist neben *Bechai* die Form *Bachja* geworden.

[4]) Auf ebenso große Schwierigkeiten, wie die Bestimmung des Geburtsortes [u a. hält Grätz VI, 49 ff., Zunz folgend, und Kaufmann (*Theologie d. B.*) S. 20, A. 1 Saragossa dafür, Yahuda entschließt sich (*Prolegomena etc.* p. 16) für Cordova] stößt auch die chronologische Frage. Kaufmann und Grätz setzen die Abfassungszeit des Werkes zwischen 1040 -1050 und halten Bachja für einen älteren Zeitgenossen Gabirols; ebenso Neumark a. a. O.

entgegen. Schon der Titel seines Werkes „*Chobôth halebabôth*" (*Herzenspflichten*)[1] weist darauf hin, daß wir seine Bedeutung nicht auf metaphysischem sondern auf moralphilosophischem Gebiete suchen müssen. Er selbst erklärt in der Einleitung seines Werkes, daß ihm die Menge religionsphilosophischer, apologetischer und grammatischer Schriften, aber der fühlbare Mangel an ethischen veranlaßt habe, trotz der Schwierigkeiten, die aus dem Fehlen der Vorarbeiten sich ergeben, an die Abfassung einer jüdischen Ethik sich heranzuwagen, in klarer Erkenntnis der Bedeutung einer solchen Arbeit für seine Glaubensgenossen[2]. Wiewohl Bachja, wie es schon sein Amt erforderte, eine genaue Kenntnis des biblischen und talmudischen Schrifttums besaß und deshalb vor allem von jüdischen Quellen beeinflußt ist, so trägt doch die Erkenntnis seiner Abhängigkeit von den Arabern und insbesondere von Gazàlî zum vollen Verständnisse des Mannes bei[3]. Mag auch im einzelnen Yahuda den Einfluß Gazàlis auf Bachja überschätzt haben, darin gleichen einander die beiden

S. 479 und 485—493. Nach der gründlichen Untersuchung und der genauen Beweisführung Yahudas, die die Abhängigkeit Bachjas von Gazâlî zum Zielpunkte hat, wird daran festgehalten werden müssen, daß das Werk zwischen 1106—1143, während der Regierungszeit Alis geschrieben wurde (*Prolegomena* p. 16). Allerdings schafft die dadurch nötige Setzung Bachjas hinter Gabirol neue Schwierigkeiten, die wir noch besprechen werden.

[1]) Bachja teilt nämlich die Gesetze der hl. Schrift in Pflichten der Glieder und Pflichten des Herzens ein, von denen jene im wesentlichen den Ritualien gleichgesetzt werden, während diese rein religiöse und sittliche Gebote und wertvoller sind. Eine interessante Parallele bietet die Einteilung der menschlichen Handlungen in Handlungen der Glieder und solche des Herzens bei dem arabischen Philosophen Hudsail (Schahrastani ed. Haarbrücker I, 51 und De Boer a. a. O. II, 3, 7).

[2]) *Chobôth* (ed. und übers. v. Fürstenthal) 10 b; hat Bachja die ethischen Werke oder mindestens den *Tikun midôth nefesch* seines Vorgängers Gabirol nicht gekannt? Im Gegenteil muß aus seinen eigenen Worten: „Ich forschte bei ihnen (sc. den Religionsphilosophen) nach und fand kein Buch, das sich besonders mit den verborgenen Pflichten d. h. mit der Ethik, befaßte (*Chobôth* 10 b.)" gefolgert werden, daß er sich wohl in der Literatur umgesehen hat. Es scheint vielmehr, daß Bachja seinen Vorgänger wegen dessen philosophischer Ansichten — totgeschwiegen hat; man müßte denn mit Kaufmann (*Theologie d. B.* etc.) S. 9 das Gabirolsche Werk „nicht als Ethik sondern nur als Psychologie mit ethischer Anwendung" bezeichnen.

[3]) Gazâlî starb 1111; in seinem Hauptwerke: *Tahâfot-al-falâsifa* (*Ruin der Philosophen*), unterzieht er die Philosophie einer schonungslosen Kritik;

Männer, daß sie als bewußte Gegner der spekulativen Philosophie aufgetreten sind und die Lebensweisheit, das praktische Handeln in den Vordergrund gerückt haben; nicht ohne Grund beginnt die Reaktion in der jüdischen Philosophie zu Gunsten des Glaubens oder vielmehr der Religion nach Gabirol. Die tiefe Religiosität Bachjas, der Einfluß neuplatonischer Gedanken, die er vor allem der „Theologie des Aristoteles" verdankt und auch die Kenntnis der Schriften der „lauteren Brüder" haben ihn den Zweck seiner Schrift darin sehen lassen, Mittel und Wege zu finden, die den Menschen in die nächste Nähe Gottes, zur engsten Verbindung mit ihm führen. Daran ändert nichts die philosophische Spekulation der „ersten Pforte", da diese nach Bachjas eigenen Worten [1]) nur als notwendige Stütze des ethischen Baues zu betrachten ist. Dies alles und der populäre Charakter des Buches läßt uns erkennen, daß die Lehre vom göttlichen Willen durch Bachja keine Bereicherung erfahren konnte. In der Darstellung werden wir nur auf die „Herzenspflichten" Rücksicht nehmen, da wir die Bachja beigelegte Schrift: „Probleme der Seele" auf Grund der von Guttmann [2]) geführten Untersuchung trotz der entgegengesetzten Meinung Neumarks [3]) für unecht halten.

In der Anerkennung der Einheit Gottes sieht Bachja die Hauptwahrheit der Religion und die Vorbedingung für jede religiöse Handlung [4]). Unter dem Ausdrucke: „Gott ist einzig" darf nichts anderes verstanden werden als: „Er ist nicht mannigfaltig; es darf ihm nichts beigelegt werden, was eine Veränderung in seinem Wesen ausdrücken könnte" [5]). Ebenso sind die beiden anderen Attribute „seiend und ewig" nur als negative Aussagen über das Wesen Gottes aufzufassen [6]). Dafür, daß die Welt einen Schöpfer habe, der sie aus nichts geschaffen habe, werden drei Beweise erbracht. Kein Ding kann sich selbst erschaffen haben,

---

vgl. über ihn Kaufmann (*Attributenlehre*) 123. In neuester Zeit hat, wie schon erwähnt, Yahuda (*Prolegomena etc.* 5, A. 17) die Abhängigkeit von Gazâlî auf das entschiedenste verfochten; früher hatte Rosin (*Ethik d. Maimonides* 13, A. 5) sie bereits vermutet.

[1]) *Chobôth* 25 a.

[2]) Guttmann, *Eine bisher unbekannte, dem Bachja zugeeignete Schrift,* 441—456. [3]) Neumark a. a. O. S. 493.

[4]) *Chob.* I. S. 1. [5]) *Chob.* I. S. 27 b. [6]) *Chob.* I. S. 32 b.

alle Anfänge sind von endlicher Zahl, und deshalb muß ihnen etwas vorangehen, vor dem es kein anderes gegeben hat; alles Zusammengesetzte ist geschaffen [1]).

Ungeheuerlich erscheint Bachja der Gedanke, daß die Welt das Werk eines Zufalls sei und ohne die besondere Absicht eines Beabsichtigenden und ohne den Plan eines Allweisen und Allmächtigen entstanden sein sollte [2]). Wenn wir von den Einzeldingen, deren Zahl unendlich ist, zu den Arten aufsteigen, in die jene zusammengefaßt werden können, haben wir bereits eine endliche Zahl erreicht, bis wir, wenn wir weiter subsumieren, zu den aristotelischen Kategorien, zu den Elementen, zu Materie und Form und schließlich zu der Eins, dem Willen Gottes, der mit Gott identisch ist [3]), gelangen. Die Betonung des Willens ist vielleicht in der Absicht erfolgt, um auch hier, wo der Gottesbegriff auf philosophische Weise gefunden wurde, einen Unterschied zu markieren zwischen dem Gott des Philosophen und dem des Judentums [4]). Wenn behauptet wird, Gott habe mit freiem Willen alles geschaffen, so bedeutet dies nur, er handle ohne Zwang und ohne Naturnotwendigkeit gemäß der Bestimmung seines Wesens [5]). Hierin resultiert in der Tat, wie Kaufmann [6]) bemerkt, die Untersuchung über den göttlichen Willen. Einen deutlichen Beweis des bewußten göttlichen Wollens sieht Bachja in der Verschiedenheit des Geschaffenen, in dem Umstand, daß kein Geschöpf dem anderen an Form und Gestalt gleicht. Sein Entstehen verdankt jedes Ding entweder dem unmittelbaren Befehle Gottes und seinem Willen, es aus der Möglichkeit zur Realität zu bringen, oder verschiedenen Haupt- und Mittelursachen, die zusammen wirken [7]).

Auf recht unphilosophische Weise sucht Bachja den Konflikt zwischen dem göttlichen Willen und der menschlichen Willens-

---

[1]) *Chob.* I. S. 9 a.

[2]) *Chob.* I. S. 17 a. [3]) *Chob.* I. S. 19 a.

[4]) Fürstenthal zur Stelle dagegen in seinem hebräischen Kommentar sieht darin blos einen Ausdruck der Ehrerbietung vor Gott.

[5]) *Chob.* II. S. 53 b.

[6]) Kaufmann (*Theol. d. B.*) S. 95 will hier eine negative Umdeutung des Willensattributes erkennen, während doch Bachja, wie es scheint, nur eine populäre Verdeutlichung des Begriffes der „Freiheit des Willens" beabsichtigt.

[7]) *Chob.* III. S. 109 a und Kaufmann a. a. O. S. 97.

freiheit zu lösen. die einen behaupten die Freiheit aller menschlichen Handlungen, die anderen führen alles Geschehen auf den Willen Gottes zurück. Bachja rät dem Menschen, auf diese Frage nicht tiefer einzugehen, aber im praktischen Leben von dem Gedanken der Freiheit des menschlichen Willens sich leiten zu lassen. „Dir wird klar werden, daß jeder Wechsel an dir abhängig ist vom Willen des Schöpfers, der bedeutende und der unbedeutende, außer dem, den er in deine Macht und deinen freien Willen gelegt hat."

Ähnlich wie Gabirol in seinem *Fons vitae* spricht auch Bachja von einem Hinstreben zu Gott und der mystischen Vereinigung mit seinem Willen an jenen Stellen in den „*Chobôth halebabôth*", an denen er das Ziel und den Zweck aller Religiosität in einer asketischen, beschaulichen Lebensführung sieht [1]). Nimmt des Menschen Gotteserkenntnis immer mehr zu, erkennt er den Zweck seiner Erschaffung, seines Eintrittes in diese vergängliche Welt, so verachtet er sie und flüchtet mit seinen Gedanken, seiner Seele und seinem Körper zu Gott und strebt nur nach seinem Willen [2]). Dieses Verlangen des Menschen ist ein Sehnen nach unmittelbarer Berührung der Seele, die als einfache Substanz sich zu ihr ähnlichen Dingen hinneigt, mit dem erhabenen Lichte Gottes [3]). Und so wird der Mensch, nach den Worten Bachjas, schließlich jene Stufe erreichen, da er ohne Augen schaut, ohne Ohren hört und seinen Willen an den Willen Gottes hängt [4]).

Wir haben erkannt, wie geringen Wert Bachja einer Untersuchung über den Willen Gottes in seinen „*Herzenspflichten*" zuerkannt hat; er hat eine Besprechung dieser Frage in einem für alle Kreise seines Volkes besimmten Buche für unnötig gehalten, das die Lehre von Gott nur einleitungsweise behandelt.

---

[1]) Doch erklärt er in der *Pforte der Absonderung* IX. S. 264 a, die Weltordnung lasse es nicht zu, daß alle Menschen der Askese sich hingeben; nur einige wenige unterwarfen sich der Forderung der Absonderung und wurden Ärzte des Glaubens IX. S. 267 a.

[2]) *Chob.* IV. S. 161 b; vgl. hiermit den Anfang des *Fons vitae.*

[3]) *Chob.* X. S. 283 a.

[4]) *Chob.* VIII. 235 b.

c) Jehuda Halewi (1086—1141).

Hatte sich Bachja vorwiegend jener Philosophie zugewandt, die in der Ausgestaltung eines ethischen Systems ihre Aufgabe sieht, so bezeichnet Jehuda Halewi[1]) in dieser Entwicklung der jüdischen Religionsphilosophie den Höhepunkt. Während aber Bachja doch immerhin nur rein äußerlich an die Bibel und an die Agada anknüpft, unternimmt Jehuda Halewi in seinem „*Kusari*“[2]) die gewaltige Aufgabe, die nationalen und religiösen Gedanken des Judentums darzustellen und zu verarbeiten, ohne sie in ein vorhandenes philosophisches System einzuzwängen; er fühlte sich stark genug, der herrschenden Philosophie zu entraten und über den gefeierten Aristoteles das kühne Urteil zu fällen: „Er quälte seinen Verstand und sein Denken ab, weil er keine glaubwürdige Überlieferung besaß“ [3]). Allerdings werden wir, wie bei Bachja, den äußeren Anstoß in der Entstehung der neuen Gedankenrichtung in Gazâlî erblicken müssen, der, selbstbewußt durch die Macht des Glaubens, der Philosophie den Krieg erklärt [4]). Für das Verständnis beider Männer aber ist der Umstand wichtig, daß sie weit davon entfernt sind, ihre Vernunft dem Glauben zum Opfer zu bringen; sie wünschen vielmehr eine Auseinandersetzung zwischen Religion und Philosophie, an die sie mit geistigen Waffen gerüstet schreiten. Deshalb kann es auch nicht zweifelhaft sein, daß Jehuda Halewi in einer Untersuchung über den göttlichen Willen den jüdischen Standpunkt zu wahren gewußt und nach Möglichkeit von fremden Einflüssen ferngehalten hat.

Zu Beginn seines „Kusari“ teilt unser Denker die Weltanschauung des Philosophen mit, in der wir ohne Mühe den Aristoteliker seiner Zeit erkennen. Ihm erscheint Gott als ein Wesen,

---

[1]) Sein vollständiger Name lautet: Abulhassan Jehuda ben Samuel Halewi; über seine Biographie vgl. *Grätz* VI. S. 140 ff. und Cassel, *Das Buch Kusari herausgegeben und übersetzt*, S. 1. ff.

[2]) Diesen Namen verdankt das Buch seiner geschichtlichen Einkleidung, die eine angebliche Unterredung eines jüdischen Weisen mit dem König der Chasaren (Kusar) über den Wert der jüdischen Religiòn enthält.

[3]) *Kusari*, hrsg. und übers. v. Cassel 2. Aufl. I. S. 47. Wir citieren nach dieser Übersetzung, die sich an die hebräische Übertragung ibn Tibbons anlehnt, als nach der am meisten verbreiteten; den arabischen Urtext hat Hirschfeld deutsch übersetzt (Breslau 1885).

[4]) Vgl. Kaufmann (*Attributenlehre*) S. 118.

das von jeder Neigung und Abneigung frei ist, dem jedes Wollen und jeder Wunsch abgesprochen werden muß, weil eine Absicht auf einen Mangel des Beabsichtigenden hindeutet, dem erst durch die Erreichung der Absicht abgeholfen werden kann. Nur als erste Ursache aller Ursachen kann Gott bezeichnet werden, die Annahme eines Willens würde eine Unvollkommenheit in Gott setzen. In Wirklichkeit hat dieser niemals geschaffen, vielmehr besteht der Zusammenhang zwischen Wirkung und Ursache seit jeher, wie auch die erste Ursache selbst ohne Anfang ist [1]). Diese Ansicht führt Jehuda Halewi objektiv an, erst in einem späteren Abschnitte entschließt er sich zu einer knappen Widerlegung der philosophischen Ansicht und einer Rechtfertigung der religiösen.

Wir sehen im fortwährenden Kreislauf die Himmel rollen und im Mittelpunkt des Universums die Erde ohne Neigung und ohne Stütze schweben. Die Harmonie und die in der Bewegung der Himmelskörper herrschende Regelmäßigkeit führt den Menschen zu der Annahme einer außer ihr liegenden Ursache, aus der alles hervorgegangen ist; denn es ist undenkbar, daß die Dinge sich selbst erzeugt haben oder daß eines das andere hervorgebracht hat. Die bestimmte Absicht und der Zweck, den wir in dem Geschaffenen wahrnehmen, zwingt uns geradezu zur Annahme eines Willens in der höchsten Ursache [2]). Die Beweisführung stellt im wesentlichen nichts anderes dar als eine Verknüpfung des teleologischen und kosmologischen Gottesbeweises. Es ist gleichgiltig, ob dieses geforderte Prinzip Wort oder Wille genannt wird, so bemerkt Jehuda Halewi am Schluß seiner Ausführung [3]). Wenn einerseits die Anerkennung eines höchsten Willens die unabweisbare Bedingung einer richtigen Welterkenntnis ist, so liegt doch andererseits die Gefahr nahe, dem Fatalismus der islamitischen Orthodoxie zu verfallen, der mit der jüdischen Anschauung schlechterdings unvereinbar ist.

---

[1]) *Kus.* I. S. 22, 23. [2]) *Kus.* II. S. 95.

[3]) Die beiden Termini sind identisch, doch scheint nach Jehuda Halewi jener mehr der Ausdrucksweise der Theologen, dieser mehr der der Philosophen zu entsprechen. Kaufmann (*Attributenlehre*) S. 151 meint, daß das „Wort" den zur Tat gewordenen „Willen" ausdrücke und spricht doch von einer Identität beider, ungerechtfertigter Weise.

Durch Annahme von Mittelursachen und Einteilung alles Geschehens in unmittelbare oder mittelbare Äußerungen des göttlichen Willens glaubt Jehuda Halewi dieser Gefahr zu entgehen. Jene Erscheinungen, die unmittelbar von der ersten Ursache ausgehen [1]), die „göttlichen Handlungen“, werden von der heiligen Schrift in den Attributen des unaussprechlichen Gottesnamens bezeichnet [2]). Nach dem göttlichen Willen gestaltet sich die Luft und gelangt als gesprochenes Wort an das Ohr des Propheten, sodaß in übertragener Weise von Gott ein Sprechen ausgesagt werden kann; er wollte, und in die Tafeln grub sich die Schrift des Dekalogs ein [3]). All die sinnlichen Erscheinungen, deren Anblick den Propheten gestattet ist, wie die „Herrlichkeit Jahves“ und die „Schechina“ sind zarte, feine Körper, die entsprechend dem Willen Gottes die Gestalt annehmen, die den Gottesmännern gezeigt werden soll [4]). Wie die zweck- und planmäßige Urschöpfung unmittelbar von Gott ausging, so sind die Taten Gottes in der Geschichte und vor allem in der Geschichte des auserwählten Volkes [5]) — auch alle Wunder sind für Jehuda Halewi historisch verbürgte Tatsachen — als unmittelbare Wirkungen des göttlichen Willens zu betrachten.

An diese „göttlichen Handlungen“ reihen sich die „natürlichen Handlungen“ oder Ereignisse, wie das Verbrennen eines Balkens. die nur in der unbewußt handelnden, den Willen Gottes erfüllen-

---

1) *Kus.* V. S. 416.

2) *Kus.* II. S. 90; es ist dies das Tetragrammaton, das nach der Tradition nur einmal im Jahre, am Versöhnungstage, vom Hohepriester im Allerheiligsten ausgesprochen wurde.

3) *Kus.* I, S. 60.

4) *Kus.* II. S. 93, 95, IV. S. 317 ff.

5) Nach Jehuda Halewi ruhte der göttliche Geist auf dem ganzen Volke und die meisten erreichten die Stufe der Prophetie vgl. I. S. 62; Goldziher (*Mélanges Judéo-Arabes*) meint, daß in dem den Menschen sich mitteilenden רוּחַ אֱלֹהִי, göttlichen Geist, der auch כֹּחַ אֱלֹהִי, göttliche Kraft, genannt wird, neuplatonische Elemente enthalten sind. Den Gedanken, daß Gott unmittelbar wirkt in der Geschichte wie im Urbeginn, bringt nach *Kus.* II. S. 152 auch die häufige Gebetsformel: „zur Erinnerung an das Schöpfungswerk und an den Auszug aus Ägypten“ zum Ausdruck. Nur in Palästina hält Jehuda Halewi die unmittelbare Wirksamkeit des göttlichen Willens für unzweifelhaft; bei späteren Ereignissen ist ein Zweifel berechtigt, vgl. *Kus.* V, S. 426.

den Naturkraft ikren Ursprung haben. Wenn die entsprechenden Mittelursachen gegeben sind, können auch ziel- und zwecklos „zufällige Ereignisse“ stattfinden. Endlich sind „freiwillige Handlungen des Menschen“ anzuerkennen, die ihre unmittelbare Ursache in der getroffenen Wahl des Menschen haben, aber selbstverständlich in einer Verkettung von Mittelursachen bis zum Willen Gottes hinaufführen; der Umstand, daß die Wahl des Menschen nach seinem eigenen Willen erfolgen kann, d. h. daß er entweder das eine oder dessen Gegenteil zu wählen imstande ist, macht die Verkettung hinauf zur ersten Ursache zu einer zwanglosen [1]).

Die Theodizee, die in der Überzeugung von der Willensfreiheit ihre beste Stütze findet, erscheint unserem Denker nicht als Problem; er empfiehlt wohl darüber zu forschen, aber er gesteht zu, daß bei dem Zusammenwirken so vieler verborgener Ursachen für das Leiden der Frommen und das Wohlergehen der Schlechten das Verständnis für den beschränkten Menschengeist ausgeschlossen ist [2]).

Weit wichtiger ist die Frage, die auf die Handlungen der ersten Art, die göttlichen, sich bezieht, wie denn die Menge der göttlichen Willensakte mit der Einheit des göttlichen Wesens zu vereinbaren sei. Hiermit haben wir die allgemeine Frage nach der Bedeutung der Attribute berührt, die wir Gott beilegen. Es steht jedenfalls fest, daß wir der Attribute, d. h. des Glaubens an die Einheit, an die Allmacht usw., bedürfen, wenn die Ehrfurcht vor Gott und die Liebe zu ihm gefestigt werden soll. Es ist ein verhängnisvoller Irrtum der Philosophen, wenn sie meinen, die Denkkraft erhebe den Menschen so weit, daß er durch seinen Verstand in ein bestimmtes Verhältnis zu dem im Abstrakten sich verlierenden Wesen treten kann. Nicht einmal das Gebet vermag in Gedanken, ohne Worte, zusammengefaßt zu werden; wie sollte Gottes Wesen ohne Hilfe sinnlicher Vorstellungsbilder gedacht werden [3])! Wenn nun all diese Eigenschaften nicht abgewiesen werden können, wie mächtig, lebend, ordnend usw., so ist es doch

[1]) *Kus.* V. S. 416, 417.
[2]) *Kus.* V. S. 416, 417, 427. [3]) *Kus.* IV. S. 320.

andererseits klar, daß wir zu ihnen nur durch Vergleichung gelangt sind. Und was sollte eher zum Vergleiche herangezogen werden als das Vollkommenste, das wir noch wahrzunehmen vermögen, die rationelle Seele, d. h. der Mensch, insoweit er nicht der Pflanze und nicht dem Tiere ähnelt. Daher darf nichts Befremdendes darin gefunden werden, daß Gott unter dem Bilde eines Menschen [1]) vorgestellt wird. Wenn auch die Attribute das Gemeinsame haben, daß sie lediglich eine Vergleichung enthalten, so versucht Jehuda Halewi doch eine Einteilung, die jedenfalls als erschöpfend bezeichnet werden muß; er unterscheidet nämlich: Tätigkeits-, relative und negative Attribute [2]). Durch die ersten Eigenschaften werden jene Handlungen bezeichnet, die von ihm durch natürliche Mittelursachen ausgehen, z. B.: er macht reich, stark, edel usw.; zn den zweiten zählt Jehuda Halewi alle Ausdrücke der Ehrfurcht vor Gott: heilig, hoch, erhaben usw.; die dritten wollen nur gegenteilige Aussagen von Gott verhüten. Wir nennen Gott nur deshalb lebend, weil sonst vorschnell auf ein Totsein geschlossen werden könnte; in Wirklichkeit aber ist das göttliche Wesen in gleicher Weise über Leben und Tod erhaben, da uns überhaupt ein höheres Leben als das unsere unbekannt ist. Auch das Attribut „Einheit" hat bei Gott keine andere Bedeutung, als ihm die Vielheit abzusprechen [3]).

Wie verhält es sich nunmehr mit dem weitaus wichtigsten Attribute, dem Willen, in dem alle unmittelbaren göttlichen Willensakte zusammengefaßt erscheinen? Man merkt die Absicht Jehuda Halewis, sich über diesen Punkt möglichst kurz zu fassen und die Stelle knapp zu stilisieren, die wir bereits früher [4]) in einem anderen Zusammenhange besprochen haben. Jellinek [5]) will,

---

[1]) *Kus.* IV. 314; Jehuda Halewi verdammt auch grell anthropomorphistische Angaben über das Wesen Gottes nicht, da sie die Furcht vor Gott vergrößern.

[2]) *Kus.* II. 87; שׁוֹלְלִיּוֹת III. טִפְלִיּוֹת II. מִדּוֹת מַעֲשִׂיּוֹת I. mit Recht weist Kaufmann (a. a. O S. 153) auf den Unterschied hin, der zwischen Saadja und Bachja einerseits, Jehuda Halewi andrerseits bezüglich der Einteilung und der klaren Erfassung des Wertes der Attribute besteht.

[3]) *Kus.* II. S. 87.

[4]) S. 43 und *Kus.* II. S. 93.

[5]) Jellinek, *Beitr. z. Gesch. der Kabbala* I. S. 79.

wahrscheinlich aus dieser Stelle, erkannt haben, daß „ähnlich wie bei Gabirol auch bei Jehuda Halewi der göttliche Wille eine große Rolle spielt", eine Äußerung, die merkwürdig genug klingt. Kaufmann [1]) meint: „Auf dem Wege, auf dem wir zu allen Tätigkeitsattributen gekommen sind, müssen wir jedenfalls auch zu diesem (sc. zum Willen) gelangen." Er übersieht aber, daß die Tätigkeitsattribute nach Jehuda Halewis eigenen Worten [2]), nur solche Erscheinungen betreffen, die durch natürliche Mittelursachen von Gott ausgehen, während der göttliche Wille unmittelbar wirkt. Richtig ist an der Kaufmannschen Ausführung, daß Jehuda Halewi nicht als negatives Attribut, nicht als Negation in der Form einer Position, den Willen aufgefaßt sehen will, wie dies noch seiner Ansicht nach bei Bachja [3]) der Fall gewesen ist. Aber auch zu den Attributen, die zur Bezeichnung einer göttlichen Tätigkeit dienen, kann nach unserem Denker der „Wille" nicht gezählt werden, da jene als bloße Ausdrücke für eine Beziehung oder Vergleichung nichts Reales enthalten, während wir zu diesem durch die unleugbare Tatsache des immanenten Zweckes, der in den Dingen waltenden Absicht, gelangen. Wie der vierbuchstabige Gottesname der hl. Schrift, mit dem die unmittelbaren göttlichen Handlungen in Beziehung gebracht werden, geradezu als Eigenname Gottes bezeichnet wird, so ist das Prädikat des Willens als wahre Aussage über das Wesen Gottes von allen anderen Attributen unterschieden.

Mag auch hierdurch der Wille aus der Zahl der übrigen wertlosen Attribute herausgerückt sein, so bietet doch das Endergebnis, das, so unphilosophisch wie möglich, nur den traditionellen Standpunkt wahren will, keinen Anhaltspunkt zu einem Vergleiche mit Gabirol.

---

[1]) Kaufmann (*Attributenlehre* etc.) S. 152. [2]) *Kus.* II. S. 87.

[3]) Eine Kenntnis Bachjas ist bei Jehuda Halewi vorauszusetzen; eine Zitierung des Namens war schon wegen der historischen Einkleidung, die die Unterredung in das VIII. Jahrh. versetzt, unmöglich. Am auffallendsten ist der Unterschied zwischen der Welt- und Lebensanschauung beider dort, wo Bachja für die düstere Weltflucht, jener für den maßvollen Lebensgenuß sich entscheidet. „Deine Zerknirschung an Fasttagen ist nicht gottgefälliger als deine Freude an den Sabbaten und Festen, wenn diese Freude aus andächtigem, vollem Herzen kommt", II. S. 151. Über das Verhältnis zwischen Jehuda Halewi und Bachja vgl. Frankl-Grün: *Die Ethik d. Jehuda Halewi* S. 8.

Damit sind die Untersuchungen über den göttlichen Willen bei Jehuda Halewi erledigt; doch sollen auch hier noch die fremden Ansichten Erwähnung finden, die von ihm angeführt werden. Zu Ende seines Werkes bespricht er zehn Lehrsätze der Anhänger des Kalâm, in denen er nichts mehr als eine dialektische Übung zu erkennen vermag; diese Methode führt nicht zur Wahrheit, im Gegenteil kann sie durch Aufstellung von falschen Ansichten und durch Bekräftigung von Zweifeln dem Glauben gefährlich werden. Im neunten Satze werden zwei Ansichten über den Willen vorgetragen; die Erwägung, daß etwas, das sich ereignet hat, früher oder später oder überhaupt nicht, oder daß sein Gegenteil eintreffen konnte, macht die Annahme eines göttlichen Willens, der die Macht nach dieser und nicht nach jener Seite lenkt, nötig. Andrerseits wieder darf schon das Wissen Gottes, das von jeher existiert, als Ursache alles Neuen bezeichnet werden, eine Ansicht, die mit der philosophischen übereinstimmt [1]). Weil aber die Attribute eine untrennbare Einheit mit und in Gott darstellen, ist es nur zulässig, Aussagen in der Form über Gott und seine Eigenschaften zu machen: Er lebt durch das Leben seines Wesens, er will durch seinen Willen und er ist mächtig durch seine Macht [2]). Einen merkwürdigen Eindruck macht die Identifizierung der „Hyle", als des quantitäts- und qualitätslosen Urstoffes mit dem „Wasser" in der Genesis und die der Form mit dem „Geiste Gottes über dem Wasser" als dem Willen, der in der Materie sein Objekt findet; dies war die philosophische Erklärung einer Stelle im Jezirabuche [3]). Zum Schlusse sei noch erwähnt, daß Jehuda Halewi die dem Aristoteles zugeschriebene Emanationslehre des Avicenna und des Alfarabi, die unzweifelhaft an den philonischen Logos anknüpfend, aus dem

[1]) *Kus.* V. S. 413.

[2]) Die hier gegebene Formulierung entspricht der der orthodoxen Mutakallimun bei Schahrastâni: „Der Schöpfer ist allwissend durch Wissen etc.; diese Eigenschaften sind ewig bestehend in dem Wesen des Höchsten" (I. 100). Die Mutaziliten dagegen, welche die Eigenschaften leugneten, wollten nur den Ausdruck gebrauchen: „Gott ist allmächtig nach seinem Wesen, nicht durch die Macht etc." (I. S. 42).

[3]) *Kus.* IV. S. 352; V. S. 373.

ersten Wesen einen höchsten Engel, aus dem Wissen dieses einen zweiten und sofort bis zum „Tätigen Verstand“ [1]) entstehen läßt, wohl bekannt war; er schenkt zwar dieser Spekulation ebensowenig Glauben wie dem Buche „Jezira“, findet jedoch Worte der Anerkennung für die guten Absichten, die die Philosophen mit dieser metaphysischen Hypothese verbunden hätten [2]).

Das Urteil, das über Jehuda Halewis Kusari im allgemeinen gefällt werden muß, gilt auch von seiner Stellung zum Willensproblem: der ausschließlich religiöse Charakter, den das Buch trägt, hat ihm eine gute Aufnahme im Volke gesichert. In der Religionsphilosophie allerdings ist sein Einfluß nicht bedeutend gewesen; denn gar bald beginnt die Reaktion gegen die Unterschätzung des Wissens, oder richtiger, der Philosophie.

d) Joseph ibn Ṣaddik (? —1149).

Schon bei Gabirol mußte es unsere Verwunderung erregen, daß ein Philosoph zu einer Zeit, da der Aristotelismus seine Herrschaft begann und der Neuplatonismus seine Macht auf das sinnende Gemüt immer mehr einbüßte, noch ein in seinen Grundzügen neuplatonisches System schuf; in Joseph ibn Ṣaddik aus Cordova [3]) tritt uns der letzte religionsphilosophische Vertreter des Neuplatonismus entgegen, der allerdings in der Physik aristotelisch-scholastischen Lehren sich anschließt [4]). Sein Werk *Haolâm*

---

[1]) IV. S. 356; V. S. 406; die Stufe des „Tätigen Verstandes“ ist die höchste, die die geläuterte Menschenseele erreichen kann. Wer der Welt der Erscheinungen nicht mehr empfangend gegenübersteht, sondern die Identität des Objektiven mit sich selbst erkennt, auf den fällt das Licht vom Lichte Gottes, der höchsten Vernunft.

[2]) *Kus.* V. S. 406.

[3]) Über seine Biographie vgl. Doktor, *Die Phil. d. Joseph ibn Zadik* (*Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. Mittelalters* II, 2) S. 1 und Horowitz (Edition des *Mikrokosmos*) S. I, II. Jellinek (Einl. zum *Mikrokosmos*) setzt irrtümlich sein Geburtsjahr um 1070 an; vgl. darüber Horowitz a. a. O. S. II. A. 8. Unbegründet sind die chronologischen Hypothesen Weinsbergs, *Der Mikrokosmos nach seiner Echtheit untersucht*, die die Lebenszeit unseres Philosophen in das X. und XI. Jahrh. versetzen. Tirschtigel, *Glauben und Wissen* etc., S. 13 dagegen setzt ihn sogar aus unbekannten Gründen 1180 bis 1248 an. Sein voller Name lautet: Abu Omar Joseph ben Ṣaddik Alkortobi.

[4]) Mit der Physik beschäftigt sich vornehmlich der 1. Hauptteil des Buches.

hakatôn, d. i. *Mikrokosmos* [1]) verfolgt nach seiner eigenen Angabe die Absicht, seine unwissenden Zeitgenossen zur Erkenntnis der höchsten Wahrheit und zur sittlichen Vollkommenheit zu erheben, die beide so schwer zu erreichen und in seiner Zeit überhaupt nicht zu finden seien [2]). Über viele seiner Zeitgenossen fällt er das herbe Urteil, daß sie nur das Äußere vom Menschen hätten und nur dem Namen nach Juden seien [3]). Er verdammt anthropomorphistische Vorstellungen über Gott [4]), die damals häufig gewesen sind. Ein Rechten mit denen, deren Gedanken sich über das Materielle hinaus nicht erheben können, wäre nutzlos; sie gilt es geradewegs zur wahrhaften Erkenntnis zu führen, allerdings nicht, ohne vorher die Unhaltbarkeit jenes Systems nachzuweisen, das sich brüstend mit seinen Lehren, ein gefährlicher Gegner geworden ist, des Kalâms der Mutaziliten [5]). Wenn auch nach dem Zeugnisse des Averroes von den Büchern dieser arabischen Philosophen nichts nach Spanien gekommen sein soll, wogegen übrigens die vertraute Bekanntschaft Batlajusis [6]) mit dergleichen Schriften spricht, so haben doch die mutazilitischen Werke bei den Karäern, weniger bei den Rabbaniten, Aufnahme gefunden. Die Polemik Ibn Ṣaddiks richtet sich gegen das Kompendium „*Mansuri*", das den Karäer Abu Jakûb Joseph al-Basîr [7]) zum Autor hat, umfaßt im wesentlichen das Gebiet der göttlichen Attribute und des göttlichen Willens und greift zum Teile auf das schärfste Ansichten an, die wir bereits früher kennen gelernt haben.

---

[1]) Nach Ṣaddik wird der Mensch deshalb ein Mikrokosmos genannt, weil er gleichsam ein Spiegelbild des Universums, des Makrokosmos, ist und durch die Betrachtung seines Körpers die sinnliche, durch die Betrachtung seiner Seele die intelligible Welt erkennt. *Mikr.* (ed. Horowitz) S. 2, Z. 9; vgl. auch Horowitz, *Psychologie d. J. i. S.*, S. 161. Über das Alter dieser Anschauung vgl. Horowitz, *Psychologie d. Gabirol*, S. 129, A. 10.

[2]) *Mikr.* S. 1. Z. 10.

[3]) *Mikr.* S. 43, Z. 25.

[4]) *Mikr.* S. 44, Z. 1 ff.

[5]) *Mikr.* S. 44, Z. 10—19.

[6]) Horowitz, *Psychologie d. J. ibn S.*, S. 148.

[7]) Über diesen Karäer und sein Werk vgl. Frankl, *Ein mutazilitischer Kalâm.*

Es erweist sich als nötig, inhaltlich auf diese Angriffe einzugehen, bevor die positive Meinung Joseph ibn Ṣaddiks erörtert werden kann. Gegen drei Lehren des Kalâms wendet sich unser Denker: 1. gegen die Annahme eines geschaffenen Willens und 2. mithin einer geschaffenen Verwerfung[1]), 3. gegen die völlige Leugnung der Attribute Gottes, welche die Mutaziliten in der Formel zum Ausdruck bringen: Gott ist mächtig, aber nicht durch Macht, er ist lebend, aber nicht durch Leben.

Bedarf Gott, so beginnt Joseph ibn Ṣaddik, bei der Erschaffung seines Willens eines vorhergehenden Willens, so wird es nötig, eine unendliche Reihe anzunehmen. Sollte aber der Wille ohne einen anderen Willen geschaffen worden sein, dann ist es unverständlich, weshalb Gott nicht gleich die Dinge ins Dasein gerufen hat. Die Polemik geht nunmehr von der negativen Seite des Willens, der angeblich geschaffenen Verwerfung, aus; wie darf Gott das Schaffen dessen zugeschrieben werden, das er verwirft, nicht will? Schuf Gott diese Verwerfung mit seinem Willen, dann lag doch zur Zeit der Schöpfung ein Wollen und kein Verwerfen vor; schuf er sie mit Verwerfung, so muß hier derselbe Einwand erhoben werden, wie gegen die Annahme einer geschaf-

[1]) Die besondere Erwähnung der „Verwerfung“ hielten die Mutakallimûn deshalb für nötig, weil sie im „Willen“ lediglich die positive, aber noch nicht die negative Seite des Wollens ausgedrückt glaubten, die beide Gott in gleichem Maße eigen sein sollten. Horowitz, *Psychologie d. J. ibn S.*, S. 152, A. 18 möchte, in der Erwägung, daß die Lehre vom Willen in den pseudoempedokleischen Schriften eine wichtige Stelle einnahm (vgl. S. 36), in Wille und Verwerfung eine Reminiszenz an Liebe und Haß, die Prinzipien des Empedokles, finden. Zwar verhehlt Horowitz a. a. O. nicht den Unterschied, der zwischen „Wille und Verwerfung“ in uns und „Liebe und Haß“ in den Dingen besteht, aber „tatsächlich sind ja Liebe und Haß in den Dingen als bewegende Kräfte in den Dingen nur entstanden durch eine Übertragung von Neigung und Abneigung in uns nach außen“. Übrigens spielt die „Verwerfung“ auch eine Rolle in dem 2. Beweise gegen die Ewigkeit des Willens, den der Karäer Ahron ben Elia im *„Ez Chajim (Baum des Lebens)“* S. 93, Kap. 75 anführt. Dort heißt es nämlich: „Wird der Wille als im Wesen Gottes existierend, also als ewig angesehen, so gilt dies auch für die Verwerfung; wenn nun beide ewig und immanent wären, müßte Gott dasselbe wollen und nicht wollen, was undenkbar ist.“ In der Widerlegung weist Ahron ben Elia dann darauf hin, daß das Wollen und Verwerfen nicht zwei verschiedene Eigenschaften seien, sondern daß das Wollen eines Dinges gleichbedeutend sei mit dem Nichtwollen des Mangels oder dessen Gegenteils, S. 94.

fenen Verwerfung überhaupt. Sollte aber die letzte Ausflucht darin gefunden werden, daß man etwas anderes außer Gott zum Schöpfer der Verwerfung macht, dann darf von Gottes Ewigkeit und Allmacht nicht mehr gesprochen werden. Dies und schon der Umstand, daß der geschaffene Wille ein vorhergehendes Nichtwollen und ein folgendes Wollen, also eine Willensänderung und hiermit eine Geschaffenheit in Gottes Wesen hineinträgt, sind weit gefährlichere Folgerungen als die von der Ewigkeit der Welt, zu der angeblich die Annahme eines ewigen Willens hätte führen müssen [1]). Man darf in diesen Ausführungen nicht zu viel Originalität suchen; nach dem Vorgehen des Karäers Ahron ben Elia sind diese oder ähnliche Gegengründe oft vorgebracht worden.

Der zweite Teil der Polemik wendet sich nur gegen wenige Sekten der Mutaziliten; er betrifft die Annahme eines geschaffenen Willens ohne Träger [2]). Entweder muß dann der Wille zusammenfallend mit Gott gedacht werden, was einerseits die Existenz des Willens überhaupt, andererseits die Ewigkeit Gottes in Frage stellen würde. Oder er bestände für sich als Substanz, dann dürfte er keinen Augenblick ohne Akzidens bleiben, und besäße er Akzidenzien, so hätte hiermit die Schöpfung der Welt bereits stattgefunden, eine weitere Schöpfung wäre überflüssig; wäre er schließlich als Akzidens gedacht, dann wäre selbstverständlich die Substanz, der Träger, als mitgesetzt und, wie im vorigen Falle, die Welt als schon geschaffen anzusehen [3]).

Ibn Ṣaddik wendet sich am Schlusse seiner Polemik gegen die falsche Meinung, die in dem Willen ein notwendiges Erfordernis zur Schaffung der Welt, geradezu ein Werkzeug sieht. Ein solcher Gedanke zeiht Gott der Schwäche und Hilfsbedürftigkeit und spricht ihm das Vermögen zu erschaffen, seine Allmacht ab. Außerdem wäre zu bedenken, daß, wenn Werkmeister und Werkzeug existieren, auch notwendigerweise ein Stoff, der der Bearbeitung bedarf, angenommen werden muß. Die Bearbeitung

[1]) *Mikr.* S. 44, Z. 29—45, Z. 15.

[2]) Nach dem Zeugnis Schahrastânis (ed. Haarbrücker I. S. 48) war Hudsail der erste, der Willensäußerungen annahm, in denen Gott seinen Willen betätige ohne Träger; ähnliche Äußerungen werden dem Chajjât und Dschubai, einem Mutaziliten aus Basra, zugeschrieben (Schahr. I. S. 79 ff.).

[3]) *Mikr.* S. 45, Z. 16—23.

des Stoffes setzt aber Raum und Zeit voraus, und somit wäre, wie früher, die Welt bereits geschaffen [1]).

Von der Widerlegung der mutazilitischen Ansicht in der Attributenlehre, die in manchen Einzelheiten dunkel ist [2]), sei hier nur erwähnt, daß Joseph ibn Ṣaddik sich bemüht nachzuweisen, die Annahme, „Gott lebe, aber nicht durch Leben“, sei ein logischer Unsinn: Wenn das erste Glied wahr zu sein beanspruche, so könne es das zweite nicht sein, oder umgekehrt; ferner müßte Gott mit demselben Rechte, wie ein ihm allein eigentümliches Leben, auch eine ihm eigentümliche Körperlichkeit beigelegt werden [3]).

Wenn es sich nunmehr darum handelt, in die Untersuchung über den göttlichen Willen einzutreten und mit der positiven Darlegung dieses Problems zu beginnen, so gilt es vor allem, der Gefahr aus dem Wege zu gehen, daß für das Wollen und Tun Gottes in Analogie mit dem des Menschen der Grund in einem Bedürfen, in einem Mangel gesucht wird. Wohl hat auch das Kompendium des Karäers diese Anschauung vermieden wissen wollen, aber durch die Identifizierung des Bedürfens mit dem Begehren Gottes ihm dasselbe beseelte Leben beigelegt, wie jedem Lebewesen. Hätte nämlich Gott, so lautet die Beweisführung, eines Dinges bedurft, so hätte er es auch begehrt und vor aller Ewigkeit geschaffen. Dabei ist völlig vergessen worden, daß nicht jedes Bedürfen ein Begehren genannt werden kann, wie das Bedürfen des Körpers nach dem Raume und des Raumes nach dem Körper. Wird ein solcher Vergleich der Leblosigkeit des Körpers wegen abgewiesen, dann ist zugleich von Gott ein beseeltes, d. h. von außen bewirktes, Leben ausgesprochen worden, weil nur in diesem Falle das Bedürfen einem Begehren gleichgestellt werden kann [4]).

Im Gegensatz zu dieser Ansicht betont Joseph ibn Ṣaddik stark die Selbstgenugsamkeit und Bedürfnislosigkeit Gottes; dies besagt vor allem, daß Gott weder eines Wesens bedurfte, daß seine Existenz verursachte, noch, wie das Geschaffene, eines Ortes, den

[1]) *Mikr.* S. 45, Z. 24, S. 46, Z. 2.

[2]) Vgl. hierüber Horowitz, *Psychologie d. J. i. S.*, S. 153, A. 21 und S. 155, A. 23 u. 24.

[3]) *Mikr.* S. 46, 47.

[4]) *Mikr.* S. 47, Z. 13—25.

er erfüllen, einer Zeit, in der er sich bewegen sollte. Aber eine nicht geringere Unvollkommenheit wäre in das Wesen Gottes gesetzt, wenn man als den Zweck der Schöpfung in Analogie mit jeder menschlichen Handlung den Nutzen Gottes an seinem Werke ansehen wollte. Denn das Erstreben eines Nutzens bei der Schöpfung wäre, nach Joseph ibn Ṣaddik, identisch mit einem ewigen oder zeitlich entstandenen Bedürfnisse Gottes. In jenem Falle wäre die unausbleibliche Folge die Annahme einer Weltewigkeit, da ein vorhergehendes Bedürfnis und ein nachfolgendes Schaffen ein Zeichen von Ohnmacht und Kraftlosigkeit wäre. Ein zeitlich entstandenes Bedürfnis würde Gott selbst ohne Zweifel in die engste Verbindung mit Geschaffenem setzen und ihm den Stempel der Geschaffenheit aufdrücken [1]). Die Wahrheit ist vielmehr die, daß Gott keineswegs eines Dinges bedarf und der Grund seines Schaffens und zugleich auch dessen Zweck lediglich in ihm selbst, resp. in seinem Willen gesucht werden muß [2]). Aber dann erhebt sich sofort die Frage, die schon Saadja aufgeworfen hatte, weshalb Gott, trotzdem er beständig das Gute wolle, mit der Schöpfung bis zu dem Zeitpunkte zurückgehalten habe, da er sie hervorbrachte [3]).

In einer besonderen Untersuchung über den Willen Gottes, die über diesen Punkt Aufklärung bringen soll, setzt Joseph ibn Ṣaddik auseinander, daß die Philosophen, die in dunklen Worten über das Willensproblem handelten, sich vor eine unangenehme Alternative gestellt sahen. Entweder sie nahmen die Ewigkeit des Willens an, dann glaubten sie hiermit zugleich die Ewigkeit des Schaffens und des Geschaffenen, d. h. der Welt gesetzt zu haben. Wollten sie dieser Gefahr durch die Annahme entgehen, die dem Monotheisten als die willkommenere erscheint, Gott habe

[1]) *Mikr.* S. 52, Z. 21.

[2]) *Mikr.* S. 52, Z. 24; Gott wird deshalb „reich durch sich selbst" genannt, vgl. auch *Mikr.* 40, Z. 32.

[3]) *Mikr.* S. 53, Z. 2; vgl. S. 19. Ahron ben Elia (*Ez Chajim*, S. 95) glaubt der Schwierigkeit der Annahme eines ewigen Willens und einer trotzdem in der Zeit stattgehabten Schöpfung dadurch zu entgehen, daß er die Welt ein Werk der Weisheit und des Willens sein und diesen nach jener sich richten läßt; dadurch ist die Annahme des Wissens und Wollens seit Ewigkeit her gerechtfertigt, trotzdem das Schaffen in der Zeit erfolgte.

nämlich geschaffen, nachdem er vorher nicht geschaffen, so wurde durch die Behauptung einer Willensänderung, die einen neuen Entschluß in Gott entstehen ließ, Geschaffenheit in sein Wesen hineingetragen [1]). Aus diesem Dilemma zwischen der Ewigkeit der Welt und der Geschaffenheit des Urwesens findet Joseph ibn Ṣaddik einen Ausweg durch die einfache Erklärung, daß die ganze Frage in Wirklichkeit blos auf einem Mißverständnis und einer irrtümlichen Auffassung des Zeitbegriffs beruhe. Ohne Zweifel haben wir durch den Gebrauch des „Vorher“ und „Nachher“ (beim Schaffen der Welt) den Zeitbegriff als vorhanden angenommen [2]), ohne zu bedenken, daß die Zeit identisch ist mit der Anzahl der Umdrehungen der Sphären, d. h. daß sie das Maß für die Bewegung der Sphären ist; so lange aber es keine Sphären gab und die Welt noch nicht geschaffen war, ist niemand berechtigt, von Zeit und Zeitteilen zu sprechen. Durch diese Lösung ist der Konflikt zwischen Entstandensein der Welt und Ewigkeit des Willens beigelegt. Im Besitze der richtigen Auffassung des Zeitbegriffs sind wir nunmehr in der Lage, die Frage, warum Gott die Welt nicht zu einem früheren Zeitpunkte geschaffen habe, als unlogisch abzuweisen. Es gilt, an der Erkenntnis festzuhalten, daß zwischen Gott und dem Geschaffenen keinerlei Beziehung, keine Zeit und kein Raum besteht [3]); deshalb eben war die Polemik gegen die Sätze im „*Mansuri*“ so heftig gewesen.

Wie aber soll der ewige Wille gedacht werden? Er wird selbstverständlich nicht außerhalb Gottes, sondern in Gott so vorgestellt werden müssen, daß er völlig mit seinem Wesen zusammen fällt. Doch wagt es Joseph ibn Ṣaddik nicht, tiefer einzudringen und sich selbst Rechenschaft über die Art und Weise des Verhältnisses zwischen Willen und Wesen zu geben; er erklärt dies für ein subtiles Geheimnis und verweist denjenigen, der hierüber die Wahrheit zu erfahren wünscht, auf das Buch

---

[1]) *Mikr.* S. 53, Z. 6.

[2]) *Mikr.* S. 53, Z. 26; Kaufmann, *Attributenlehre* S. 306, A. 47 macht darauf aufmerksam, daß auch die „Lauteren Brüder“ die Zeit als „eine Anzahl von Bewegungen des Himmels“ definieren; vgl. auch über Saadja S. 19.

[3]) *Mikr.* S. 53, Z. 30.

des Empedokles[1]). Wiewohl Ibn Ṣaddik Gabirols *Fons vitae* bestimmt kannte[2]), hat er sich nicht zu einer Lösung der Schwierigkeit nach Art dieses Denkers entschließen können; er polemisiert vielmehr aus religiösen Gründen gegen die Annahme von Mittelsubstanzen, eines Mittleren, bei der Schöpfung[3]).

Völlig verschieden lauten die Aussagen über die vielen anderen Gott zugeschriebenen Attribute und lassen uns erst recht die Bedeutung des Willens erkennen. Weit davon entfernt, in den Gott beigelegten Eigenschaften Möglichkeiten zur Erkenntnis seines Wesens zu sehen, da gerade die Unerkennbarkeit seine Größe bedingt, weist Joseph ibn Ṣaddik darauf hin[4]), daß die Menschen nur aus seinem Wirken seine Existenz und das Wie seiner Existenz zu ergründen sich bemühten. Weil man in der Erscheinungswelt nicht die Tat eines Schwachen sehen konnte, nannte man Gott mächtig, weil man eine Zweckmäßigkeit in dem Geschaffenen wahrzunehmen glaubte, und dieser Umstand einen unvernünftigen Schöpfer ausschloß, weise. Alle diese aus seinem Wirken erschlossenen Attribute sind nur Homonyma mit den uns bekannten; seine wahren Eigenschaften sind über diese weit erhaben. Der Zweck der Prädizierung der Attribute ist darin zu suchen, daß diese für uns nachahmenswert und mustergiltig für unser Leben werden[5]). In der richtigen Erkenntnis Gottes, meint Joseph ibn Ṣaddik an einer anderen Stelle, und in der Erkenntnis des Wertes seiner Attribute ist das wahre Ziel der Philosophie, ihre Frucht aber und

---

[1]) *Mikr.* S. 54, Z. 6—11; vgl. S. 36; die Annahme eines ewigen, mit Gottes Wesen zusammenfallenden Willens teilt Ṣaddik mit den orthodoxen Mutakallimun. Eine merkwürdige „Lösung" dieses „Geheimnisses" versucht Abu-L'Hasan, der von den ewigen Attributen, zu denen er sogar das Reden und Hören zählt, erklärt: „Es wird nicht gesagt, sie seien Er, auch nicht Ein-Anderer-als-Er, auch nicht Nicht-Er, auch nicht Nicht-Ein-Andrer-als Er." (Schahr. I. S. 100.)

[2]) Allerdings ist die Menge von Beweisen, die Kaufmann a. a. O. S. 310, A. 156 bringt, nach Horowitz (*Mikrokosmos, Einl.* X, A. 40) zu einem großen Teile nicht zu halten.

[3]) *Mikr.* S. 40, Z. 30; vgl. auch Doktor, *Phil. d. J. i. S.*, S. 49.

[4]) *Mikr.* S. 57, Z. 19.

[5]) *Mikr.* S. 58, Z. 2.

ihr praktischer Ertrag, den eigenen Lebenswandel Gottes gerechtem und gutem Wirken ähnlich zu gestalten [1]. So wenig also das Aussagen von göttlichen Attributen vom ethischen Standpunkte aus abzulehnen ist, so sehr gilt es andererseits, darauf zu achten, daß die Namensgleichheit nicht mit der Wesensgleichheit verwechselt werde [2]. Darin, daß er die Schematisierungssucht seiner Vorgänger überwunden hat, liegt vornehmlich der Fortschritt bei Joseph ibn Ṣaddik gegenüber Jehuda Halewi. Von den Eigenschaften Gottes vermögen wir keine zu erkennen; was wir mit gutem Recht behaupten können, ist lediglich die Wahrheit seiner und ihrer Existenz [3].

So erscheint denn auch hier, wie bei Jehuda Halewi, jedoch klarer, der Wille aus der Zahl der anderen Attribute herausgehoben, aber sofort mit dem göttlichen Wesen identifiziert. Die Unbegreiflichkeit seines Wesens, seines Willens und seiner wahren Eigenschaften gestattet uns nur die Frage nach dem Ob, aber niemals nach dem Wie, oder dem Warum [4]. Jedoch muß die Wirkung seines Willens, da Gott von jedem Mangel frei ist, so vollkommen sein, wie sie es eben ist, nicht mehr und nicht weniger [5].

Ohne Zweifel steht Joseph ibn Ṣaddik unter dem mächtigen Einfluß neuplatonischer und mutazilitischer Gedanken; aber gerade deshalb ist seine Untersuchung so wertvoll, weil sie mehr als die seiner Vorgänger in der Religionsphilosophie den Kampf zwischen der philosophischen Lehre und der religiösen Überzeugung in seiner Brust offenbart. Der Neuplatoniker vermag nur dem völlig Eigenschaftslosen, dem Abstrakten, den Namen der Gottheit zuzuerkennen, aber der Monotheist schaudert vor einem leeren Gottesbegriff zurück. Billigung des Gebrauches der göttlichen Attribute zur Erlangung des Sittlich-Guten, die Erklärung ihrer Wertlosigkeit für die Erkenntnis der Wahrheit, die Annahme eines

[1] S. 68, Z. 3,
[2] *Mikr.* S. 58, Z. 11.
[3] *Mikr.* S. 58, Z. 21. [4] *Mikr.* S. 57, Z. 6.
[5] *Mikr.* S. 57, Z. 1; diese Bemerkung erinnert an die Lehre des Leibniz von der höchsten Vollkommenheit dieser Welt, als der besten unter allen möglichen; vgl. Falkenberg, *Gesch. der neueren Philosophie* (6. Aufl.) S. 250.

göttlichen Willens und das Geständnis der Unbegreiflichkeit seines Wirkens, dies war die große Tat des Religionsphilosophen Joseph ibn Ṣaddik.

III. Aristoteliker.

a) Abraham ibn Daud (1110—1180).

So wenig Originalität auch Abraham ibn Daud Halewi aus Toledo [1]) zugeschrieben werden darf, so gering der Einfluß seines Werkes *„Emuna rama“* (*Der erhabene Glaube*) auf die Denker der Folgezeit gewesen ist, wie dies dessen beharrliche Ignorierung unzweifelhaft beweist [2]), so beginnt mit ihm doch für die philosophiegeschichtliche Betrachtung ein Wendepunkt in der jüdischen Religionsphilosophie. Es darf als unbestrittenes Verdienst Abraham ibn Dauds gelten, daß er als erster den Versuch gemacht hat, die Religionsphilosophie des mittelalterlichen Judentums mit der strengen Systematik des Aristoteles zu verknüpfen, eine Tat, die man auf Maimonides zurückzuführen gewöhnt ist. Während noch Jehuda Halewi von Mißtrauen gegen die Philosophie erfüllt ist und ihr keinen Einfluß auf das geistige Leben seines Volkes einräumen möchte, verweist Abraham ibn Daud immer wieder auf die Übereinstimmung der Religion mit der Philosophie [3]). Wohl haben die alten Philosophen wie Blinde herumgetappt, sich verirrt und Gott völlig verleugnet, aber es kam ein Späterer (Aristoteles), verwarf die Systeme der früheren und schuf ein richtiges und vernünftiges, bis seine Ansicht feste Wurzeln faßte und man so schon 1500 Jahre an einer unumstrittenen Anschauung festhalten konnte. Aber voll Stolz erklärt Abraham ibn Daud,

[1]) Über seine Biographie vgl. Grätz VI. S. 190 f., Gugenheimer, *Die Religionsphil. d. A. i. D.* S. 1—5, Guttmann, *Die Religionsphil. d. A. i. D.* S. 1 ff. und Anm. 1.

[2]) Vgl. Guttmann a. a. O., Einleitung.

[3]) In diesem Unterschiede der beiden Denker liegt vielleicht auch der Grund, weshalb ibn Daud trotz der unzweifelhaften Kenntnis des *Kusari* Jehuda Halewi als Religionsphilosophen nicht erwähnt, den er als Dichter hochschätzt; er vermag im Kusari kein philosophisches Werk zu sehen. Eine absichtliche Ignorierung, wie Kaufmann a. a. O. S. 252 meint, ist nicht wahrscheinlich.

daß, während jene Jahrtausende mühevoll suchten, dies alles seinen Volksgenossen ohne Anstrengung durch die Offenbarung zuteil wurde. Und schließlich haben sie doch, so ruft er, ein Kind seiner Zeit, aus, all ihr Wissen von uns erhalten [1])! Weit davon entfernt, daß philosophische Spekulationen für das religiöse Gemüt gefahrbringend sein sollten, sie stärken vielmehr den Glauben und festigen ihn. Allerdings gilt es, kräftig in der Rechten die Leuchte der Religion festzuhalten und mit der Linken die Leuchte der Wissenschaft zu erfassen, aber sich davor zu hüten, daß jene durch diese zum Erlöschen gebracht werde [2]).

In der Attributenlehre ist Abraham ibn Daud nicht neue, nie beschrittene Wege gewandelt, sodaß Kaufmann [3]) mit Recht sogar einen Rückschritt gegenüber Joseph ibn Ṣaddik feststellen will. Ähnlich wie dieser erklärt zwar auch Abraham ibn Daud die Prädizierung von göttlichen Attributen und deren unbegrenzte Vermehrungsmöglichkeit für berechtigt, sofern nur die ursprüngliche negative Bedeutung festgehalten wird. Aber gar zu kleinlich mutet die Bemühung Abraham ibn Dauds an, überall, vor allem bei den acht Attributen, die er aufzählt [4]), den negativen Kern zu ermitteln und sie außerdem von den relativen zu unterscheiden [5]). Wenn wir von der Einheit Gottes sprechen, so ist damit nur, nach Abraham ibn Daud, die völlige Unvergleichlichkeit Gottes ausgedrückt, da es unter allen Dingen, auf die der Begriff der Einheit Anwendung findet, keines gibt, von dem dieser mit solcher Absolutheit ausgesprochen werden könnte als von Gott [6]).

Was das Attribut des Willens betrifft, so wäre eine Auseinandersetzung darüber unnötig, wenn die heilige Schrift die einzige Wissensquelle wäre; denn hier sind die Beweise so offen-

---

[1]) *Emuna rama* (ed. u. übers. v. Weil) S. 63 (hebr.), S. 79 (deutsch).

[2]) *Emuna rama* S. 3 h., S. 4 d.

[3]) Kaufmann, *Attributenlehre*, S. 252.

[4]) Einheit. Dasein, Wahrheit, Ewigkeit, Leben, Wissen, Wollen, Macht (*Emuna rama* S. 52). Wie schon Kaufmann bemerkt (a. a. O. S. 348) ist im Texte das ausgefallene נִמְצָא d. h. existierend, Existenz, zu ergänzen.

[5]) *Emuna rama* S. 54 h., S. 69 d.

[6]) *Emuna rama* S. 55 h., S. 69 d.

kundig, daß eine Anführung von Zitaten unserem Denker überflüssig erscheint. Er findet darin eine neue Stütze für seine schon erwähnte Ansicht, daß den Propheten und den Männern der Tradition die Resultate der Philosophie durch göttliche Gnade wohl bekannt waren [1]). Durch das Beilegen des Willensprädikates ist aber in Wahrheit bloß in Abrede gestellt, daß die Wirkungen Gottes völlig unbewußt nach einem notwendigen Naturgesetz [2]) erfolgen, wie z. B. die Wirkungen des Feuers. Man sieht, wie der strenge Aristoteliker so völlig verschieden von den Neuplatonikern in der philosophischen Einreihung religiöser Termini verfährt; von einer Sonderstellung des Willens ist nichts zu merken. Wenn auch Abraham ibn Daud das Wissen mit dem Willen Gottes nicht identifiziert, so stellt er beide doch enge zusammen und sucht sie in ihren negativen Bedeutungen zu erklären. Wird also der Wille Gottes als ein Nichtgezwungensein erklärt, so folgt daraus schon, daß er keinesfalls mit unserem Willen verglichen werden kann, der als ein Streben ein Bedürfen und einen Mangel verrät. Da vielmehr alle Dinge Gottes bedürfen, so vermag Gott nichts anderes zu wollen, als der Welt seine Vollkommenheit mitzuteilen [3]).

Beachtenswert erscheint die mit dem eben Ausgeführten in Beziehung stehende Bemerkung Abraham ibn Dauds, in der dieser die Schäden und Gefahren einer erschöpfenden Abhandlung über das Wissen und den Willen Gottes für die große Menge auseinandersetzt; Schriftsteller, die über diese Materie schrieben, haben dadurch Unheil angerichtet, anstatt daß sie die behandelten Lehren ihren Schülern mündlich hätten mitteilen und den Unfähigen sie überhaupt hätten vorenthalten sollen. Selbstverständlich denkt Abraham ibn Daud in erster Reihe an den Konflikt zwischen dem Wissen, resp. der Vorsehung Gottes und dem auf der freien Wahl des Menschen

---

[1]) *Emuna rama* S. 57 h., S. 72 d.

[2]) *Emuna rama* S. 56 h., S. 70 d.

[3]) Dies erklärt auch Leibniz (*Theodizee* übers. v. Kirchmann) für die Urabsicht des Schöpfers; „in Wahrheit hat Gott, als er die Welt zu schaffen beschloß, nur seine Vollkommenheit in der wirksamsten und in der seiner Größe, seiner Weisheit und seiner Güte angemessenen Weise offenbaren wollen“ (S. 150).

beruhenden Handeln [1]). Doch kann es keinem Zweifel unterliegen, daß er auch eine Erörterung des Willensproblemes mit der bedenklichen Frage nach dem Verhältnis des Willens zum Wesen Gottes ausgeschaltet wissen will. Ferner macht es die heftige Polemik gegen Gabirol [2]), den er „einen in der Finsternis tappenden Blinden“ nennt [3]), dessen Werk auf den zehnten Teil hätte gebracht werden sollen, zur Gewißheit, daß er an dieser Stelle unter der dem Judentum gefährlichen Lehre des Neuplatonikers Willenslehre versteht, die er, der philosophisch Gebildete, mit der Anschauung vom Logos identifiziert [4]). Aber er selbst vermag die Logos- und die neuplatonische Emanationslehre nicht völlig abzulehnen. Er schwankt, ob man Gott in unmittelbare Beziehung zum Universum setzen dürfe, oder ob vielmehr aus dem Urgrund emanierte Wesen anzunehmen seien. Einerseits mißt er der unbegründeten Fiktion einer Emanationsreihe bis zum „wirkenden Verstande“ wenig Bedeutung bei [5]); andrerseits erklärt er, in der Ordnung und der Harmonie, die wir im Kosmos wahrnehmen, das Werk eines unmittelbar wirkenden göttlichen Wesens oder mehrerer zu sehen, die den göttlichen Willen vermitteln [6]). Jedenfalls hält er diese Anschauung besser als diejenige, die alles unmittelbar auf Gott zurückführt. Vielleicht lassen sich auch in der Anschauung, daß ähnlichen Mittelwesen die Leitung ganzer Völker anvertraut ist, Anklänge an die philonische Logoslehre erkennen [7]),

Die Frage, in welche Beziehung zum Willen Gottes das Übel in der Welt zu setzen ist, verliert ihre Schwierigkeit für

---

[1]) In eigentümlicher Weise sucht Abraham ibn Daud diese Schwierigkeit durch die Annahme zu beseitigen, daß er die menschlichen Wahlhandlungen von vornherein in Gottes Wissen als möglich und unentschieden bestehen läßt (*Emuna rama* 96 h., 123 d.). Ohne Zweifel ist hiermit die Allwissenheit Gottes eingeschränkt, die er selbst noch S. 96 h., 123 d. für schrankenlos erklärt hat.

[2]) Eine oft ungerechtfertigte Polemik gegen Gabirol findet sich: *Emuna rama* 5, 6, 16, 17, 30. 78, 80, 83.

[3]) *Emuna rama* 3 h., 4 d. [4]) Vgl. darüber S. 34, A. 2.

[5]) *Emuna rama* 85 d., 67 h.

[6]) *Emuna rama* 88 h., 112 d.

[7]) *Emuna rama* 89 h., 113 d. Auch Philo belegt den Logos mit vielen religiösen Termini, wie Engel: *De somn.* I S. 22, 141 (ed. Cohn-Wendland III S. 235, $_{12}$); Hohepriester: *De gigantibus* S. 11, 52 (II S. 52, $_{5}$); Erstgeborner Sohn: *De agricultura* S. 12, 51 (II S. 106, $_{1}$).

Abraham ibn Daud durch die Erklärung, daß dem Bösen jedwede Realität mangelt; Gott ist nur der Urheber des Guten [1]).

Von einer merkwürdigen Verwendung der Lehre vom Willen zum Beweise der Ewigkeit des göttlichen Gesetzes erhalten wir durch unseren Philosophen Kenntnis. Die Philosophen meinen, so erklärt er, daß eine Abrogation des Gesetzes eine Willensänderung in Gott zur Voraussetzung hätte. Dies aber wäre deshalb undenkbar, weil bei Gott Wille, Wissen und Wesen in eins zusammenfallen; ließe z. B. sein Wissen eine Veränderung zu, so wäre Gottes Wesen selbst dadurch in unmittelbare Abhängigkeit von der niederen Welt gebracht. Dem gegenüber hält Abraham ibn Daud eine Beweisführung dieser Art mindestens für unnötig, da die Bibel selbst für alle Ewigkeit geltende Satzungen von zeitlichen unterscheidet [2]). Wenn im auffallenden Gegensatze zu den Ausführungen unseres Denkers Schahrastani [3]) behauptet, daß gerade die Juden die Abrogationsunmöglichkeit der heiligen Schrift auf die geschilderte Weise verteidigt hätten, so beweist dies nur, daß die Beweisführung der Philosophen bereits auch in jüdischen Kreisen Eingang gefunden hatte. Übrigens darf nicht vergessen werden, daß viele andere Berichte dieses mohammedanischen Schriftstellers über die Juden und ihre Lehre tendenziös gefärbt sind [4]).

Nachdem alle Fragen behandelt sind, die mit dem Problem des Willens verknüpft sind, verlassen wir Abraham ibn Daud in dem Bewußtsein, daß der geistige Schatz der jüdischen Religionsphilosophie durch diesen Mann keine wesentliche Bereicherung erfahren hat. Aber es kann nicht geleugnet werden, daß seine Stellung, wie bereits erwähnt, im Lichte der Geschichte der Philosophie betrachtet besser und günstiger erscheint; doch auch dann ist seine Bedeutung in dem Satze erschöpft: „Abraham ibn Daud war ein Vorläufer des großen Maimonides“.

---

[1]) Vgl. S. 22; bei Guttmann, *Religionsphil. d. A. i. D.*, S. 100, A. 5 fehlt neben Descartes und Spinoza als neueren Philosophen, die das Böse als eine Privation des Guten ansehen, Leibniz; vgl. *Theodizee* (ed. Kirchmann) S. 119.

[2]) *Emuna rama* 95 d., 76 h.

[3]) Schahr. (übers. v. Haarbrücker) S. 249.

[4]) Hierher gehört der Vorwurf des grellsten Anthropomorphismus, Schahr. I, S. 199, 249, 259.

b) Maimûni (1135—1204).

Mit dem Auftreten des Moses ben Maimon[1]) (Maimonides) erreicht die jüdische Religionsphilosophie, d. h. jenes große geistige Bestreben, die religiösen Anschauungen des Judentums vor dem Forum der Wissenschaft und der herrschenden Philosophie zu verteidigen, nicht ihren Abschluß, sondern vielmehr ihren Höhepunkt, den sie nach Ablauf unleugbarer Entwicklungsstadien endlich erklommen hat. Mit derselben Berechtigung, mit der man gewöhnt ist, in der Geschichte der Philosophie des Altertums eine vor- und nachsokratische Zeit, in der neuzeitlichen Philosophie eine vor- und nachkantische Periode zu unterscheiden, darf in der jüdisch-mittelalterlichen Philosophie von einer vor- und nachmaimûnischen Gedankenentwicklung die Rede sein. Schon Abraham ibn Daud hatte den ersten, wie es in der Natur der Sache lag, unvollkommenen Versuch gemacht, eine jüdische Gedankenwelt nach aristotelischen Prinzipien aufzuführen und hatte dadurch Maimonides seine Aufgabe: „Die Versöhnung des Aristotelismus mit dem Judentum" erleichtert. Es ist unseres Denkers feste Überzeugung, daß Wissenschaft und Glaube oder Vernunfterkenntnis und Offenbarungslehre zwar zwei verschiedene Wege sind, die aber, wenn sie richtig gewählt sind, auf gleiche Weise zum letzten Ziele, zum Urgrund führen[2]). Eine doppelte Wahrheit[3]) gibt es für Maimûni nicht; das richtige Verständnis

[1]) Über seine Biographie vgl. Grätz a. a. O. VI, 310ff.

[2]) Diese Gleichstelluug mit dem Wissen verdient der Glaube allerdings nur dann, wenn er keine leere, bloß ausgesprochene Formel, sondern die Gesamtsumme der Vorstellungen ist, die verbunden mit der Überzeugung ihrer objektiven Wahrheit in des Menschen Seele rege geworden sind; *More Nebuchim* (hebr. übers. v. Alcharisi) I. Kap. 49, S. 47; *Le Guide des égarés* (franz. übers. v. Munk) I. Kap. 45, S. 179.

[3]) Erwähnt sei hier, daß i. J. 1277 der Pariser Bischof Etienne Tempier den Satz verwarf: „Quod naturalis philosophus debet negare simpliciter mundi novitatem, quia innititur causis naturalibus et rationibus naturalibus. Fidelis autem, potest negare mundi aeternitatem, quia innititur causis supernaturalibus"; Denifle-Chatelain, *Chartularium universitatis Parisiensis* I p. 548 (Nr. 90). Auch Raymundus Lullus hat jene These in seiner jüngst von O. Keicher (*Raymundus Lullus und seine Stellung zur arabischen Philosophie. Beitr. z. Gesch. d. Phil. d. Mittelalters* VII, Heft 4—5) herausgegebenen *Declaratio Raymundi per modum dialogi edita contra aliquorum philosophorum et eorum sequarium opiniones erroneas et damnatas a venerabili Patre Domino Episcopo Parisiensi* behandelt (Keicher a. a. O. S. 171).

des wahren Sinnes der Heiligen Schrift und die Erkenntnis der oft tief verborgenen, nur mit Mühe aufzufindenden begrifflichen Bedeutung ihrer Worte enthalten die Wahrheit gleich wie die Lehren der Philosophie, die uns nur scheinbar fremd geworden sind. Hier begegnen wir einer ähnlichen Bibelauffassung wie bei den jüdischen Hellenisten [1]); und doch erscheint es zu gewagt, weil nicht beweisbar, einen geschichtlichen Zusammenhang anzunehmen.

Wenn wir nunmehr untersuchen wollen, welche Bedeutung Maimûni dem göttlichen Willen in seinen More Nebuchim (Führer der Verirrten) [2]) eingeräumt hat, so sei zuerst seiner Beziehung zur Entstehung resp. zur Schöpfung der Welt gedacht. Es ist ein gedanklicher Fortschritt von hohem Werte, wenn ein religiöser Denker erklärt, er verzichte auf den Beweis der Weltschöpfung nach Art der Mutakallimûn, er werde vielmehr bloß seinen Angriff auf die von Aristoteles gelehrte Weltewigkeit richten [3]) und er verlange nichts weiter als das Zugeständnis der Möglichkeit einer zeitlichen Schöpfung, die selbst durch prophetische Überlieferung feststeht und das Weltgeschehen befriedigender erklärt. Es werden drei Lehren vom Weltursprung aufgezählt: a) die jüdische, die in der Welt eine Tat des freien Willens Gottes erkennt und auch die Zeit als Maß der Bewegung erschaffen sein läßt; b) die Entstehung der Welt aus einer ewigen Urmaterie, wie dies nach Platos Vorgang im Timäus die meisten Philosophen behaupten; c) die Ewigkeit der Welt überhaupt nach der Schulmeinung des Aristoteles [4]). Von den sieben Beweisen für die Weltewigkeit, von denen vier nach den Worten des Maimonides, in Wirklichkeit jedoch nur drei, aristotelisch sind, die anderen von aristotelischen Scholastikern vorgebracht wurden, sollen nur die letzten zwei ausführlich besprochen werden.

---

[1]) Auch di kurz vorher erwähnte Ansicht von der Abhängigkeit der griechischen Philosophie von den jüdischen Lehren teilt Maimûni mit den Hellenisten, nur daß diese sie in noch krasserer Weise zum Ausdruck bringen.

[2]) An der gebräuchlichen Übersetzung „*Führer der Verirrten*“ ist festzuhalten, trotzdem Kaufmann (*Attributenlehre*) 363 A. 1 aus dem arabischen Titel „*Delalat al Hairin*“ die Bezeichnung „*Führer der Unschlüssigen*“ folgern möchte. [3]) *More Neb.* II. Kap. 17, S. 25; *le Guide* II. S. 128.

[4]) *More Neb.* II. Kap. 14, S. 21; *le Guide* II. S. 112.

Wird angenommen, Gott habe in einer Zeit geschaffen, in einer anderen nicht geschaffen, dann hätten es entweder Hindernisse sein müssen, die ihn davon abhielten, seinen Willen in die Tat umzusetzen, oder aber neue Bedürfnisse, die ihn tun hießen, was er früher nicht gewollt hatte. Da Aussagen solcher Art von Gott unstatthaft sind, ist sein Wirken und sein Werk als ewig, wie er selbst, zu setzen[1]). Die Welt ist, so lautet der letzte Beweis, als Produkt göttlicher Weisheit vollkommen, und gegen ihre Vollkommenheit würde aufs Entschiedenste die Ansicht sprechen, daß es eine Zeit gab, in der sie nicht existierte[2]).

Bei der Widerlegung dieser Argumente macht Maimonides vor allem darauf aufmerksam, daß es zwischen Weltewigkeit und einem freiwirkenden Willen keinen Ausgleich geben könne; wo Weltewigkeit, da Naturnotwendigkeit. Bringe ich aber Gott und Welt lediglich in einen Kausalnexus und schließe die Absicht eines Beabsichtigenden aus, so ist jeder berechtigt, von mir zu verlangen, daß ich ihm den Zusammenhang der Dinge nach Naturgesetzen erkläre. Zwar hat Aristoteles das Werden der Dinge in der sublunarischen Welt erklärt, aber seine Auseinandersetzung über die Himmelssphären und ihre Bewegung befriedigt nicht, sie bietet unlösbare Schwierigkeiten. Reicht aber die Annahme eines naturnotwendigen Geschehens für das über der Mondsphäre Liegende nicht aus, so sind wir völlig berechtigt, erklärt[3]) Maimonides, an dessen Stelle die freie Ursache eines bewußt wirkenden Willens zu setzen. Die Widerlegung des zweiten Beweises ist allerdings, das gesteht Maimûni unumwunden zu, im einzelnen sehr schwierig und subtil[4]). Aber die ganze Beweisführung krankt an einem Fehler, an der Gleichsetzung des göttlichen und menschlichen Willens. Unser Wille empfängt seinen

---

[1]) *More* N. II, Kap. 15. S. 28; *le Guide* II. 119.

[2]) *More* N. II, Kap. 15, S. 28; *le Guide* II. 119.

[3]) *More* N. II, Kap. 20, S. 32; Maimonides verweist hier noch besonders auf die Fortschritte der Physik seit den Tagen des Aristoteles.

[4]) *More* N. II, Kap. 19, S. 28; *le Guide* II. S. 142. Es sei hier bemerkt, daß Albertus Magnus und Thomas von Aquino, der unter den christlichen Scholastikern am häufigsten unserem Denker entlehnte Lehren in sein System aufgenommen hat, den hier erwähnten Argumenten gegen die zeitliche Schöpfung und deren Widerlegung gefolgt sind; vgl. Guttmann, *Der Einfluß der maimonidischen Philosophie* etc. S. 161 und 189.

Inhalt von den Dingen der Außenwelt, und gerade deshalb erhält er oft von diesen einen äußeren Antrieb, erleidet aber auch manchmal eine Störung von ihnen. Wenn aber, wie bei Gott, der Wille Selbstzweck ist, so hat er weder einen fördernden noch einen beeinträchtigenden Einfluß von den Dingen zu gegenwärtigen, weil er in keiner Beziehung zu diesen steht. Auch die Erscheinung, daß Gott will, nachdem er nicht gewollt hat, braucht keine Veränderung in Gottes Wesen zu bewirken. Stünde sogar die Wahrheit dieser Beobachtung fest, so wäre hierin nur ein dem göttlichen Willen Eigentümliches, ihn von dem menschlichen Unterscheidendes zu erblicken. Da zwischen Gott und Welt keine Analogie besteht, und uns jedes Verständnis für den göttlichen Willen fehlt, so ist der Wille Gottes nur als Homonym mit dem des Menschen zu betrachten; eine Vergleichung zwischen beiden ist nicht möglich. Wir sind hier bei einem wichtigen Ergebnis der Untersuchungen über den göttlichen Willen angelangt; es ist dies wohl die einfachste, aber doch die beste Lösung dieser transzendenten Frage; die Ähnlichkeit zwischen dem Willen Gottes und dem unseren ist nur der leere Name [1]). Was die Widerlegung des dritten Beweises betrifft, so erklärt Maimonides, zwischen der göttlichen Weisheit und der Tatsache, daß die Welt in einer Zeit nicht existiert habe, keinen Widerspruch finden zu können. Wohl wird der Wille Gottes von der Weisheit bestimmt, da wir aber weder das Wesen der einen noch des anderen kennen, dürfen wir auf ähnlich geartete Fragen keine Antwort erheischen. Für uns, so erklärt Maimonides, fallen vielmehr Weisheit und Willen mit dem Wesen Gottes zusammen, da wir reale Attribute nicht annehmen [2]).

Der Attributenlehre widmet Maimûni den größten Teil seines ersten Buches, und zwar schickt er sie deshalb geradezu als Einleitung der Schöpfungslehre und den philosophischen Gottesbeweisen voraus, um eine klare, von jeder falschen Auffassung freie Vorstellung Gottes zu begründen; aus demselben Grunde hatte er noch vorher den Glauben an die Körperlichkeit des höchsten Wesens durch Umdeutung anthropomorphistischer Bibelstellen zu

[1]) *More* N. II, Kap. 19, S. 28; *le Guide* II. S. 144.
[2]) *More* N. II, Kap. 19, S. 28; *le Guide* II. S. 144.

entkräften versucht. Einem Mißverständnis war oft der Psalmvers 33,6: „Die Himmel wurden geschaffen durch Gottes Wort, durch den Hauch seines Mundes ihr ganzes Heer“ ausgesetzt. Das „Wort“, sagt Maimonides, darf hier keineswegs als Werkzeug aufgefaßt werden, dessen Gott bedarf, um etwas auszuführen, sondern sein Wirken geschieht durch sein bloßes Wollen[1]). Niemals darf auch bei den Ausdrücken „Wort“ und „Rede“ in der Heiligen Schrift an ein Sprechen Gottes im eigentlichen Sinne gedacht werden[2]). Nur der Mensch ist des besseren Verständnisses halber genötigt, einen Analogieschluß mit sich selbst zu ziehen und läßt auch bei Gott nach dem Wollen entweder ein Handeln oder ein Handelnlassen nach einem vorhergegangenen Befehle folgen. In Wirklichkeit aber ist „Wort“, „Rede“ und „Befehl“ identisch mit seinem Willen. Diese Studie über das „Wort“ richtet, vorsichtig gehalten, ihre Spitze gegen den Glauben an die Ewigkeit des Korân, demzufolge die orthodoxen Mutakallimûn das „Wort“ als ein ewiges Attribut Gottes annahmen, eine Anschauung, die, wie erwähnt[3]), ebensosehr auf die Logoslehre als auf die Diskussion über die Präexistenz der Heiligen Schrift zurückgeht.

Mit der größten Entschiedenheit lehnt Maimûni jene positiven Attribute ab, wie sie die Mutakallimûn in der Formel: „Gott ist mächtig durch seine Existenz, wissend durch seine Existenz, lebend und wollend durch sie“ ausgedrückt wissen wollten[4]). Denn was für Sinn geben all diese Eigenschaften, wenn sie nur in Beziehung zu dem Wesen Gottes stehen sollen! Vielmehr sind Wissen und Leben bei Gott gleichbedeutend mit Erkenntnis, aber nicht nur mit Selbsterkenntnis und Selbstbewußtsein, sondern auch mit der Kenntnis, die als Objekt die Geschöpfe hat[5]). Und ebenso behält

[1]) *More* N. I, S. 25, Kap. 23; *le Guide* I. S. 83; wie bereits erwähnt, wurde dieser Vers zur Verteidigung der Logoslehre benützt.

[2]) *More* N. I, Kap. 64, S. 68; *le Guide* I. S. 291 und *More* N. I, Kap. 70, S. 77; *le Guide* S. 343. Ebenso bezeichnet „Finger Gottes“ (*Exodus* 31,18) den Willen I. Kap. 65, S. 68; *le Guide* I, S. 249 und וַיִּנָּפַשׁ (er erholte sich, *Ex.* 31,17): Er hatte seine Absicht, seinen Willen erreicht.

[3]) S. 12.

[4]) *More* N. I, Kap. 52, S. 52; *le Guide* I. S. 209.

[5]) Cohen, *Charakteristik der Ethik Maimonides.* S. 96, weist mit Recht darauf hin, daß Maimonides durch die Identifizierung des Lebens mit der Erkenntnis

das Attribut des Willens und das der Macht nur dann seine gute Bedeutung, wenn beide auf das Verhältnis zum Geschaffenen bezogen werden. Auch die Heilige Schrift kennt nur Tätigkeitsattribute, mit deren Aussage ein moralischer Zweck für den Menschen verbunden wird [1]. Aber genauer betrachtet, sind alle Attribute ohne Ausnahme — auch der Wille — bei der völligen Verschiedenheit unseres Wesens von dem Gottes nur Homonyma und als Aussagen Gottes für die Gotteserkenntnis wertlos [2]. Diese Ungenauigkeit ist allein auf Rechnung des sprachlichen Ausdruckes zu setzen und zwar in allen Sprachen, die für solche subtile Unterscheidungen nicht besondere Ausdrücke enthalten oder vielmehr nicht enthalten können. Wenn uns aber bloß bei der Beilegung von Attributen die Erwägung leitet, eine Unvollkommenheit, d. i. eine Gleichsetzung Gottes mit uns, auszuschließen, wozu sollen wir scheinbar vollkommene Eigenschaften ihm zusprechen, um sie wieder aus zwingenden Gründen ablehnen zu müssen! Deshalb empfiehlt es sich, nur negative Aussagen über Gott zu machen; denn je ungetrübter in uns die Überzeugung ist, „Gott sei wollend" bedeute, „er sei weder unüberlegt, noch unfürsorglich", zu einer desto klareren Gotteserkenntnis vermögen wir uns emporzuringen [3]. In der Tat sind diese negativen Attribute, die allein nach unserem Denker zulässig sind, identisch mit den unendlichen Urteilen, die bei Kant [4] eine Mittelstellung zwischen bejahenden und verneinenden Urteilen einnehmen. Und wenn auch Maimonides in dem Tetragrammaton der Bibel die Aussage der notwendigen Existenz Gottes sieht, so ist dies für ihn doch nur ein unleugbarer Hinweis auf die Tatsache seines Daseins [5]; aber nach wie vor ist das Wesen Gottes uns unbekannt und wird es bleiben.

Mag auch das Wesen Gottes uns verborgen sein, wir müssen doch, um bösen Zweifeln zu entgehen, untersuchen, welcher Art

---

schlechthin einen Schritt über Aristoteles hinaus tut. Der Gott des Aristoteles denkt bloß sich selbst, aber der Gott des Judentums muß die Menschen denken, wenn er sich selbst denkt.

[1] *More* N. I, Kap. 53, S. 55; *le Guide* I, S. 224.

[2] *More* N. I, Kap. 55, S. 56; *le Guide* I. S. 228.

[3] *More* N. I, Kap. 57, S. 57 ff.; *le Guide* I. S. 238 ff.

[4] Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, ed. Kehrbach S. 90.

[5] *More* N. I, Kap. 60, S. 63; *le Guide* I. S. 268.

die Wirkung des göttlichen Willens, nach menschlicher Ausdrucksweise, und das Verhältnis zwischen der göttlichen Vorsehung und den Geschehnissen der Welt beschaffen ist. Anlaß zu dieser Spekulation gibt die Beobachtung, daß so viele Tatsachen mit einer sittlichen Weltordnung nicht in Einklang zu bringen sind. Deshalb hat auch die Lehre Epikurs den Gedanken ausgesprochen, daß alle Dinge nur durch Zufall existieren, alles nur einer zufälligen Zusammenmischung und einer zufälligen Trennung sein Entstehen verdanke [1]). Aber schon Aristoteles, meint Maimonides, hat diese Ansicht widerlegt und einen Teil der Dinge, nämlich die über der Mondsphäre, als von dem Willen Gottes geleitet sehen wollen, die anderen dem Zufall überlassen. Nur insoferne werden doch die Einzelwesen von der göttlichen Vorsehung berücksichtigt, als dies die Erhaltung irgend einer Gattung nötig macht; die Ereignisse im Leben des Individuums geschehen unbeeinflußt von seinem Willen [2]). Auch die fatalistische Lehre der Aschariten hat die Welträtsel lösen wollen, aber durch die Annahme eines jedes einzelne bestimmenden und ordnenden Willens Gottes nur die Schwierigkeiten vergrößert. Die unabwendbare Konsequenz der völligen Unfreiheit des Menschen haben die mohammedanischen Theologen selbst gezogen, und wenn sie auch die Nutzlosigkeit aller religiösen Satzungen einsahen, weil ihre Erfüllung allein in Gottes, nicht in unserem Willen liege, nur die Beschwichtigung gefunden: „Gott hat es so gewollt". Nachdem nunmehr Maimonides als vierte Ansicht die der Mutaziliten zitiert, die abweichend von der früheren, alles auf die unbegreifliche Weisheit Gottes zurückführt und die Willensfreiheit des Menschen behauptet, läßt er als letzte die im Heiligen Schrifttum überlieferte folgen.

Wenn man im Zufall, im Willen, in der Weisheit Gottes die Ursache für alles, was dem Menschen begegnet, sehen wollte, so verweist die Bibel lediglich auf das Verdienst des Menschen. Diese

[1]) *More* N. III, Kap. 17. S. 23 ff.; *le Guide* III. S. 125.

[2]) Diese Kompromißtheorie entstammt dem, wie allgemein anerkannt, pseudoaristotelischen Buche: *περὶ κόσμου*, dem Produkte eines peripatetischen Eklektikers aus dem 1. vorchristlichen Jahrhunderte; es waltet bei ihm die Tendenz vor, den aristotelischen Theismus mit dem stoischen Pantheismus zu verschmelzen; vgl. Zeller a. a. O. III. a, S. 631 ff.

Anschauung ergänzt Maimonides durch seine eigene Ansicht, die allerdings nicht mehr als ein Kompromiß zwischen der religiösen Meinung und der des Aristoteles darstellt. Während der Wille oder die Vorsehung Gottes im Tier- und Pflanzenreiche sich nur auf die Gattungen erstreckt, vermag sie sich auch ein menschliches Individuum zu wählen, sodaß dem Guten und dem Bösen nach dem Gesetz gerechter Vergeltung widerfährt[1]). Allerdings verhält sich die Vorsehung zu allen Menschen nicht gleich, sondern je weiter sich der Mensch von der sittlichen Vollkommenheit entfernt, um so größere Macht gewinnt über ihn das Naturgesetz[2]).

Wie aber ist die Existenz des Übels überhaupt mit der göttlichen Weltordnung in Einklang zu bringen, besteht irgend eine Relation zwischen dem Willen Gottes, von dem nur das Gute, daß Vollkommene ausgehen kann, und dem Bösen? Den Grund alles Übels sieht Maimonides, der platonischen Ansicht folgend, in der Materie, der das wahre, von Gott stammende Sein, die Form, gegenüber steht[3]). Wenn also auch für die Materie, als das Nichtseiende, ein Urheber nicht gesucht werden darf[4]), so bleibt doch noch die Frage offen, wie Gott die Fähigkeit zum Bösen wollen konnte. Aber in Wirklichkeit ist auch der Materie die Fähigkeit, das Gute festzuhalten, von Gott verliehen worden, aber die begrenzte Fähigkeit stammt nicht von ihm. So sind von den drei Arten von Übeln, die Maimonides unterscheidet: a) diejenigen, denen wir nicht entgehen können, weil wir aus

---

[1]) *More* N. III, Kap. 17, S. 23 ff.; *le Guide* III. S. 135.

[2]) Maimonides bringt an dieser Stelle den Gedanken der Vorsehung in einen eigentümlichen Kausalnexus mit der arabischen Emanationslehre. In je höherem Grade der Mensch von der Emanation der Vernunft getroffen wird, in desto größerem Maße wird ihm das Glück göttlicher Sorgfalt zuteil; verliert der Mensch den Zusammenhang mit der göttlichen Weltvernunft, so sinkt er auf die Stufe des Tieres herab, dem die Fürsorge Gottes sich nicht zuwendet. Der Karäer Ahron ben Elia (*Ez Chajim* 122) polemisiert gegen die Vorsehungslehre des Maimonides, weil sie mit der religiösen Anschauung des Judentums sich nicht vereinbaren lasse; darnach müßte auch der Gesetzesübertreter, wenn er die höchste Erkenntnisstufe erreicht habe, der liebevollsten Fürsorge Gottes und der Unsterblichkeit teilhaftig werden.

[3]) *More* N. III, Kap. 10. S. 13.

[4]) Maimonides verteidigt diese Ansicht gegen die der Mutakallimûn, daß das Übel etwas Geschaffenes sei.

Materie und Form zusammengesetzt sind, b) die, die Menschen einander, c) die wir uns selbst zufügen, die ersten auf ein Nichtsein, die beiden letzteren auf unsere eigene Torheit, d. h. den Mangel an Vernunft zurückzuführen [1]. Den weitaus größten Teil der Übel schafft der Mensch sozusagen sich selbst; nur eine kurzsichtige Weltbetrachtung kann deshalb zu dem Resultate führen, daß das Böse überwiege und das Gute als seltene Ausnahme erscheine [2].

Die Veranlassung zu dieser verkehrten Meinung findet Maimûni in dem Irrtum, daß der Mensch die Dinge nur von seinem Standpunkt beurteilt und glaubt, daß alles nur seinetwegen geschaffen wurde. Die Schwäche dieser anthropozentrischen Auffassung legt schon die Erwägung bloß, wie wenig die ganze Menschheit im großen Leben des Universums bedeutet [3]. Man könnte vielleicht

[1] *More* N. III, Kap. 12, S. 15.

[2] Als Vertreter des Pessimismus führt Maimonides einen philosophierenden Arzt Alrazi (nach Alcharisi: Jachja) an. Ganz besonders dieses Stück des *More Nebuchim* hat Leibniz benützt und zitiert auch B. III, Kap. 12 seiner *Theodizee* den „Rabbiner Maimonides". Ein Vergleich mit der Ansicht des deutschen Philosophen über das „Übel" wird die Ähnlichkeit der Behandlung bei beiden Denkern, aber auch die eigenartige Wendung, die Leibniz, zum Teil von den christlichen Scholastikern beeinflußt, der Frage gibt, erkennen lassen. Auch bei Leibniz (*Theodizee* S. 114) besteht der Wille Gottes in der Neigung, etwas im Verhältnis des darin enthaltenen Guten zu tun. So erstrebt der „vorgehende" Wille Gottes nur das Gute und die Abwendung des Schlechten. Aber dieser Wille geht, nach Leibniz, nicht zur letzten Anstrengung (ad summum conatum), da sonst seine volle Wirkung eintreten müßte; vielmehr gehört der ganze und untrügliche Erfolg dem „nachfolgenden" Willen, der aus dem Streite aller vorgehenden Willen als entscheidend hervorgeht, wie in der Mechanik die zusammengesetzte Bewegung aus all den treibenden Richtungen, denen ein beweglicher Körper unterliegt, resultiert (*Th.* 115). Nur der oder vielmehr die mittleren Willen können infolgedessen eine Verbindung eingehen, bei der das absolut Gute zum Teile außer Acht gelassen wird. Welcher Art sind nunmehr die Übel, die sämtlich als eine Privation des Guten aufgefaßt werden (*Th.* 119)? Von den drei Arten von Übeln, dem metaphysischen, dem physischen und dem moralischen ist das erste, wie bei Maimonides, kein eigentliches Übel, weil alles Geschaffene unvollkommen ist, und scheidet deshalb aus. Das physische Übel vermag Gott zu wollen, um es als eine der Schuld zukommende Strafe oder als Mittel zu einem guten Zweck zu verwenden; das moralische Übel will Gott im eigentlichen Sinne niemals, nach Leibniz, aber er gestattet es auf Grund des sine qua non oder einer hypothetischen Notwendigkeit, welche es mit dem Besseren verknüpft. Die verschiedenartige Beurteilung dieser Rechtfertigung des Übels siehe bei Falckenberg a. a. O. S. 263.

[3] *More* N. III, Kap. 12, S. 14; *le Guide* III. S. 69.

Aristoteles noch zugeben, daß manche Pflanzen zum Zwecke des Menschen existieren oder daß ein Ding in einem bestimmten Zweckverhältnis zum andern steht [1]) oder sogar daß der Mensch tatsächlich allerdings nur in der Welt der vier Elemente den Endzweck bildet; aber das Weltganze in seiner Totalität läßt keinen außerhalb Gottes liegenden Zweck zu, der den Willen des Schöpfers beeinflußt haben könnte. Denn greifen wir nochmals auf die törichte Ansicht des Anthropozentrismus zurück, so wird uns die Frage nicht erspart bleiben, warum Gott den Menschen erschaffen habe; fänden wir darauf auch die Antwort, damit er von ihm verehrt werde, so könnte auch diese uns nicht befriedigen und würde nur wieder eine neue Frage herausfordern [2]).

Der Zweck des Weltganzen ist vielmehr in dem für uns unergründlichen Willen Gottes gelegen, oder nach philosophischem Sprachgebrauch: Die Ursache und der Zweck der Welt ist die höchste Weisheit [3]). Aber dieses dürftige Ergebnis will, so scheint es, den großen kritischen Geist eines Maimonides nicht recht befriedigen. So wenig der Mensch auch berechtigt ist, für das Weltall einen Zweck außerhalb Gottes, resp. des göttlichen Willens, zu suchen, so ist er doch andrerseits verpflichtet, den teleologischen Maßstab an alles anzulegen, was er wahrnimmt; göttliche Weisheit hat jedem einzelnen Ding seine Stellung in diesem großen Weltall angewiesen, vielleicht können wir den weisen Zweck ahnen, wenn wir ihn auch nicht völlig zu erkennen vermögen [4]).

Wie bei der Natur, so ist auch bezüglich der göttlichen Lehre, die beide Äußerungen eines und desselben göttlichen Willens sind, die Frage berechtigt, ob als letzter Grund bloß der für uns unergründliche Wille oder eine zwecksetzende, planvolle Weisheit angenommen werden soll. Manche religiöse Denker weisen das Forschen nach dem Zwecke eines Gesetzes mit der Begründung zurück, jedes Gebot sei als eine dem Menschen unverständliche Willensäußerung Gottes aufzufassen. Wie dies aber schon in der traditionellen Einteilung der Gesetze angedeutet ist [5]), ist dem

[1]) *More* N. III, Kap. 13, S. 17; *le Guide* III. S. 85.
[2]) *More* N. III, Kap. 13, S. 18; *le Guide* III. S. 88.
[3]) *More* N. III, Kap. 13, S. 20; *le Guide* III. S. 96.
[4]) *More* N. III, Kap. 25, S. 40; *le Guide* III. S. 200.
[5]) *More* N. III, Kap. 26, S. 41; *le Guide* III. S. 205; gemeint ist hier

göttlichen Gesetze ein Zweck immanent. Wohl vermag der Mensch nicht, nach Maimûni, den Zweck jeder Satzung zu erfassen; aber er kann aus dem ihm klaren den Schluß ziehen, daß die Religion in ihrer Totalität die materielle Wohlfahrt des Menschen zum nächsten Ziel, aber zum Endzweck seine geistige Vervollkommnung hat. So vernimmt der Mensch, wie Maimûni meint, in der Natur, wie in der Offenbarungslehre, die Stimme des göttlichen Willens, der von der höchsten Weisheit geleitet wird.

Schon die Behandlung des Willensproblems, des wichtigsten für die mittelalterliche Scholastik überhaupt, läßt zur Genüge erkennen, mit welch tiefgehender Gründlichkeit und meisterhafter Klarheit Mose ben Maimon die Riesenaufgabe bewältigt hat, die gähnende Kluft zu überbrücken, die für den Gebildeten seiner Zeit Philosophie und Glauben von einander trennte; im wahrsten Sinne des Wortes ist er für viele seiner denkenden Zeitgenossen ein „Führer der Verirrten“ geworden. Mögen seinem philosophischen Hauptwerke auch der Mängel viele anhaften, die zum großen Teile die gewaltsame Einzwängung aristotelisch-scholastischer Gedanken in den Bau des Judentums veranlaßt haben, und mag deshalb auch gar oft dieses in seinem System zu kurz kommen [1], für den Wert des Buches wird die eine Tatsache entscheidend sein müssen: trotzdem dem More Nebuchim der Nimbus der Heiligkeit versagt war, hat er doch in kurzer Zeit im Geistesleben seiner Nation eine unermeßliche Bedeutung gewonnen, aber sich zugleich auch den Eintritt in die Weltliteratur erzwungen. Vornehmlich aus dieser Quelle haben die jüdischen Denker nach ihm geschöpft, und wenn sie auch zum Teile über den Standpunkt des Maimonides hinausgegangen sind und ihn auf das schärfste bekämpft haben, so ist er doch derjenige gewesen, der den Forschungstrieb immer von neuem wieder geweckt hat. Und

die Unterscheidung in מִשְׁפָּטִים und חֻקִּים von denen diese Gebote bezeichnen, deren Grund und Zweck bekannt, jene, bei denen er dem Menschen verborgen ist.

[1]) Vor allem gehört hierher die Unterschätzung des Wertes der religiösen Handlung und die Überschätzung der Vernunfttätigkeit, der auf Gott als Objekt gerichtete Intellektualismus. Schon Aristoteles (*Met.* XII, S. 7) sagt: *ἡ θεωρία τὸ ἥδιστον καὶ ἄριστον*; aber erst für den Neuplatonismus verliert das Handeln völlig seinen Wert.

daß Spinoza, Mendelssohn und Salomon Maimon ihre erste Anregung zum wissenschaftlichen Denken von Maimûni erhalten haben, daran sei noch zum Schluß erinnert.

Schluß.

Der Gedanke liegt nahe, in der nachmaimûnischen Periode eine Zeit der Erschlaffung und des geistigen Niederganges zu sehen, die philosophischen Schriftsteller nur für Epigonen zu halten, die mehr oder weniger geschickt dem Ideengange der großen Meister vor ihnen folgen. Und in der Tat beginnt jetzt die Zeit, in der man den philosophischen Trieb durch Abfassung von Enzyklopädien, von Anleitungen zum Studium der Philosophie, durch Übersetzung von Aristoteleskommentaren und Schriften arabischer Denker, vornehmlich des Averroes, zu befriedigen glaubt. Äußerlich wird die Arbeit an der Erhaltung des überlieferten geistigen Besitzstandes dadurch gekennzeichnet, daß man die Klassiker der Philosophie ins Hebräische überträgt, aber auch selbst im Gegensatz zu der früheren Periode hebräische Werke abfaßt; ohne Zweifel ist diese Erscheinung ein Charakteristikum der Zeit. Aber es darf nicht vergessen werden, daß mit dem Tode Maimûnis ein völlig anders gearteter Gedankenkreis mächtiger denn je nach Geltung ringt und mit aller Kraft darnach strebt, der Philosophie im Judentume den Rang abzulaufen, ich meine die jüdische Mystik oder die Kabbala. Und in der Tat hat diese Geheimlehre, die einen Synkretismus jüdisch-hagadischer, neuplatonischer, neupythagoräischer und wohl auch gnostischer Bestandteile darstellt, in verhältnismäßig kurzer Zeit einen großen Teil der Judenheit in ihren Bannkreis zu ziehen, aber auch mit Macht auf die christlichen Denker der Renaissance einzuwirken vermocht; doch haben die größten jüdischen Systematiker der nachmaimûnischen Zeit, Gersonides und Crescas, von dem Einfluß der Kabbala sich ferngehalten. Während Gersonides (1288—1345) als konsequenter Fortbildner maimûnischer Ideen zu bezeichnen ist, polemisiert Crescas (1340—1410) gegen Maimonides und verteidigt den Ursprung des Übels aus der Gottheit. Auch sieht er im Gegensatze zu dem großen Denker die Vorsehung in der

Liebe Gottes zu denen, die sich ihm hingeben, nicht in der Verbindung des geistig Hochstehenden mit der Weltvernunft. Diese kurze Charakteristik möge genügen, um darzutun, daß im Judentum der Born der Philosophie auch nach Maimonides nicht versiegt ist, wenn er vielleicht auch schwächer, weniger lebhaft und belebend aus dem Boden quillt.

Zum Schlusse unserer Abhandlung sei eine kurze, zusammenhängende Darstellung des Entwicklungsganges des Willensproblems im klassischen Zeitalter der mittelalterlichen jüdischen Philosophie versucht. In den Philosophenschulen der Araber findet zuerst die Frage nach dem Wort oder dem Willen Gottes aus christlichen und vielleicht auch aus jüdischen Kreisen Eingang, trägt anfangs nur dogmatischen und apologetischen Charakter. Von der in endlose Haarspaltereien ausartenden Diskussion über die Art dieses Willens halten sich im allgemeinen die Vertreter der jüdischen Religionsphilosophie fern und versuchen vielmehr den Erwägungen über den göttlichen Willen, als dem monotheistischen Prinzip, bewußt in den überkommenen und herrschenden antiken Systemen Raum zu verschaffen. Während der Eklektiker Saadja allerdings schon die Fragen erkennt, in denen der Wille eine Rolle zu spielen berufen ist, ihn aber mit anderen Attributen, vor allem mit der für die Menschen erkennbaren Wirksamkeit Gottes, mit der Macht, identifiziert, stellt ihn der nächste Denker Gabirol in den Mittelpunkt seines Systems. Aber nur scheinbar; in Wirklichkeit ist der Wille bei Gabirol nicht mehr als ein dynamisches Prinzip und ist unzweifelhaft nach dem Vorbilde des philonischen Logos entstanden, wenn auch die Art der Quellen nach dem heutigen Stande der Wissenschaft noch nicht bezeichnet werden kann. Bachja, der im Drange nach Verinnerlichung der Religion mit Mühe der Gefahr eines mystischen Sichversenkens und einer asketischen Lebensführung entging, bringt der philosophischen Forschung, vor allem der über den Gottesbegriff, wenig Interesse entgegen; in seiner populären Darstellung der Ethik des Judentums ist kein Platz für eine Untersuchung über den göttlichen Willen. So sehr auch Jehuda Halewi die Abneigung gegen die Philosophie mit seinem Vorgänger gemein hat, erkennt er doch den Wert der Attribute für die Erkenntnis der Tätigkeit und

Wirksamkeit Gottes, wenn er auch deren Wertlosigkeit für die Erkenntnis des göttlichen Wesens freimütig zugesteht; aber mit der Einreihung des Willens, in dessen Annahme er deutlich den Unterschied zwischen dem philosophisch gebildeten Juden und einem Aristoteliker erkennt, in eine Klasse der Attribute scheint er nicht ernst machen zu wollen. Als Kämpfer gegen eine falsche Auffassung des Willens ist Joseph ibn Saddik noch konsequenter als in seiner positiven Darlegung; trotzdem er von der Unerkennbarkeit Gottes und der Ungiltigkeit der von ihm ausgesagten Eigenschaften überzeugt ist, will er den Willen im Wesen nicht missen, vermeidet aber jede Auseinandersetzung über das Verhältnis beider zu einander, weil ihn seine Strenggläubigkeit an einer Lösung des Problems nach Art des Gabirol hindert. Abraham ibn Daud bezeichnet für unser Problem, wie für die religionsphilosophische Gedankenentwicklung überhaupt einen Rückschritt. sodaß der größte unter den jüdischen Denkern, Mose ben Maimon, in um so hellerem Lichte erstrahlt. Er operiert mit diesem Begriff in geschickter Weise bei der Frage nach der Erschaffung der Welt und der Beurteilung des Übels, spricht aber das erlösende Wort aus, daß auch der Wille, wie alle anderen göttlichen Attribute, mit den ebenso bezeichneten menschlichen Eigenschaften nur den gleichen Namen führe, aber von diesen völlig, nicht nur dem Grade und der Intensität nach verschieden sei; für eine Spekulation über das göttliche Wesen selbst ist der Wille, wie alle anderen Aussagen, völlig wertlos.

So einfach diese Lösung auch für den modernen Geist sein mag, für das Mittelalter, das seine Bestimmung im philosophischen Grübeln über die weltfernsten, transzendenten Dinge sah. das mehr über den Willen Gottes als über den des Menschen philosophierte, bedeutet dieser theologische Kritizismus eine kulturhistorische Erlösungstat. Die Philosophie der Neuzeit aber wird, im Bewußtsein ihrer völlig anders gearteten Aufgabe, der Stellung des Problems und seiner Behandlung durch die einzelnen Denker mehr Bedeutung einräumen und größeres Interesse entgegenbringen als seiner endgiltigen Lösung. Und nur darin ist der unvergängliche Wert der jüdischen Religionsphilosophie des Mittelalters für die Geistesgeschichte der Menschheit zu suchen.

Literaturangabe.

Aal, Geschichte der Logosidee in der griechischen Philosophie, Leipzig 1896.

Abraham ibn Daud, Emuna rama, übersetzt von Weil, Frankfurt a/M. 1852.

Ahron ben Elia, Ez Chajim, ed. von Delitzsch und Steinschneider, Leipzig 1841.

Bachja ben Joseph, Choboth Halebaboth, ins Deutsche übersetzt und kommentiert von Fürstenthal, Leipzig 1846.

S. Beer, Philosophie und philosophische Schriftsteller der Juden, Leipzig 1852.

Bloch, Charakteristik und Inhaltsangabe des More Nebuchim in dem I. B. von „Mose ben Maimon, sein Leben, seine Werke und sein Einfluß“, Leipzig 1908.

T. J. de Boer, Geschichte der Philosophie im Islam, Stuttgart 1901.

Brockelmann, Geschichte der arabischen Literatur, I. B. 1898, II. B. 1902, Weimar.

Hermann Cohen, Charakteristik der Ethik Maimunis in dem I. B. von „Mose ben Maimon, sein Leben, seine Werke und sein Einfluß,“ Leipzig 1908.

denifle, Chartularium Universitatis Parisiensis. Collegit H. Denifle, auxiliante Aem. Chatelain. Tom. I. Paris 1889.

dieterici, Die sogenannte Theologie des Aristoteles aus dem Arabischen übersetzt, Leipzig 1883.

M. Doktor, Die Philosophie des Joseph ibn Zaddik, in den Beiträgen zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters von Baeumker und Hertling, B. II, Heft 2, Münster 1895.

Dukes, Salomo ben Gabirol und die ethischen Werke desselben, Hannover 1860.

Eisler, Vorlesungen über die jüdische Philosophie des Mittelalters, Wien 1876.

Falckenberg, Geschichte der neueren Philosophie, 6. Aufl.. Leipzig 1908.

Frankl-Grün, Die Ethik des Jehuda Halewi, Bilin (o. J.).

Goitein, Optimismus und Pessimismus in der jüdischen Literatur, Berlin 1890.

Goldziher, Mélanges Judéo-Arabes, in der Revue des Études Juives B. 50, Paris 1905.

Grätz, Gnostizismus und Judentum, Krotoschin 1846.

— — Geschichte der Juden.

Gugenheimer, Religionsphilosophie des Abraham ben David Halewi, Augsburg 1850.

Guttmann, Philosophie des Abraham ibn Daud, Göttingen 1879. Religionsphilosophie des Saadja, Göttingen 1882. Philosophie des Salomon ibn Gabirol, Göttingen 1889. Die Scholastik in ihren Beziehungen zum Judentum und zur jüdischen Literatur, Breslau 1902. Der Einfluß der maimonidischen Philosophie auf das christliche Abendland im I. B. von „Moses ben Maimon, sein Leben usw.“, Leipzig 1908.

S. Horowitz, Die Psychologie bei den jüdischen Religionsphilosophen des Mittelalters von Saadja bis Maimûni. I. Psychologie des Saadja, im Jahresbericht des jüdisch-theologischen Seminars zu Breslau, 1898. II. Psychologie des Gabirol, im Jahresbericht des jüdisch-theologischen Seminars zu Breslau, 1900. III. Psychologie des Joseph ibn Ṣaddik, im Jahresbericht, Breslau 1906.

Jehuda Halewi, Kusari, ed. und übersetzt von D. Cassel, II. Aufl., Leipzig 1869.

Jellinek, Beiträge zur Geschichte der Kabbala, I.

M. Joel, Die Religionsphilosophie des Mose ben Maimon, Jahresbericht des jüdisch-theologischen Seminars, Breslau 1859. Beiträge zur Geschichte der Philosophie, I. B. Breslau 1878.

Joseph ibn Saddik, Mikrokosmos, ed. von S. Horowitz, Jahresbericht des jüdisch-theologischen Seminars, Breslau 1903.

W. Kahl, Die Lehre vom Primat des Willens bei Augustinus, Duns Scotus und Descartes, Straßburg 1886.

Kahlberg, Die Ethik des Bachja ibn Pakuda, Breslau 1906.

Kaufmann, Theologie des Bachja ibn Pakuda, Wien 1874. Jehuda Halewi, Versuch einer Charakteristik, Breslau 1877. Geschichte der Attributenlehre in der jüdischen Religionsphilosophie des Mittelalters von Saadja bis Maimuni, Gotha 1877. Studien über Salomo ibn Gabirol, Budapest 1899.

Keicher, Raymundus Lullus und seine Stellung zur arabischen Philosophie, Münster 1909, in den Beiträgen zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Bd. VIII Heft 4–5.

Knoller, Das Problem der Willensfreiheit in der älteren jüdischen Religionsphilosophie, Breslau 1884.

Krochmal, More Nebuche Haseman, ed. von Zunz, Lemberg 1851.

Leibnitz, Theodicee, übersetzt von Kirchmann, Leipzig 1879.

Mose ben Maimon, More Nebuchim, hebr. übersetzt von Alcharisi, B. I. ed. v. Scheyer, London 1851, B. II und III ed. v. Schloßberg, London 1876 und 1879. Le Guide des Egarés, franz. übersetzt v. S. Munk, I bis III, Paris 1856, 1861, 1866.

S. Munk, Mélanges de Philosophie Juive et Arabe, Paris 1859.

Neumark, Geschichte der jüdischen Philosophie des Mittelalters, I. B., Berlin 1907.

Philonis Opera, ed. L. Cohn et P. Wendland, Berlin 1896 ff.

Poznanski, Philo dans l'ancienne littérature judéo-arabe, Revue des Études Juives, B. 50, Paris 1905.

Rosin, Ethik des Maimonides, Jahresbericht des jüdisch.-theologischen Seminars, Breslau 1876.

Saadja ben Joseph, Emunoth wedeoth ed. von Ben Seeb (Leo ben Jemini), Berlin 1789. Commentaire sur le Séfer Yésira, ed. und franz. übersetzt von M. Lambert, Bibliothéque de l'école Pratique des Hautes Études, B. 85. Paris 1891.

Salomo ben Gabirol, Fons vitae ed. Cl. Baeumker, in den Beiträgen zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. B. I, Heft I—IV, Münster 1892 bis 1895. Tikun midoth nefesch, Luneville 1807. Mibchar Hapeninim, ed. Dessau, übersetzt von Löwinsohn, Berlin 1842.

Schahrastâni, Religionsparteien und Philosophenschulen, aus dem Arabischen übersetzt von Haarbrücker, Halle I. B. 1850, II. B. 1851.

Schmiedl, Studien über jüdische, insbes. jüd.-arab. Religionsphil., Wien 1869.

Schreiner, Der Kalâm in der jüdischen Literatur, Jahresbericht der Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums, Berlin 1895.

Tirschtigel, das Verhältnis von Glauben und Wissen bei den bedeutendsten jüdischen Religionsphilosophen von Saadja bis Maimonides, Breslau 1905.

Weinsberg, Der Mikrokosmos nach seiner Echtheit untersucht, Breslau 1888.

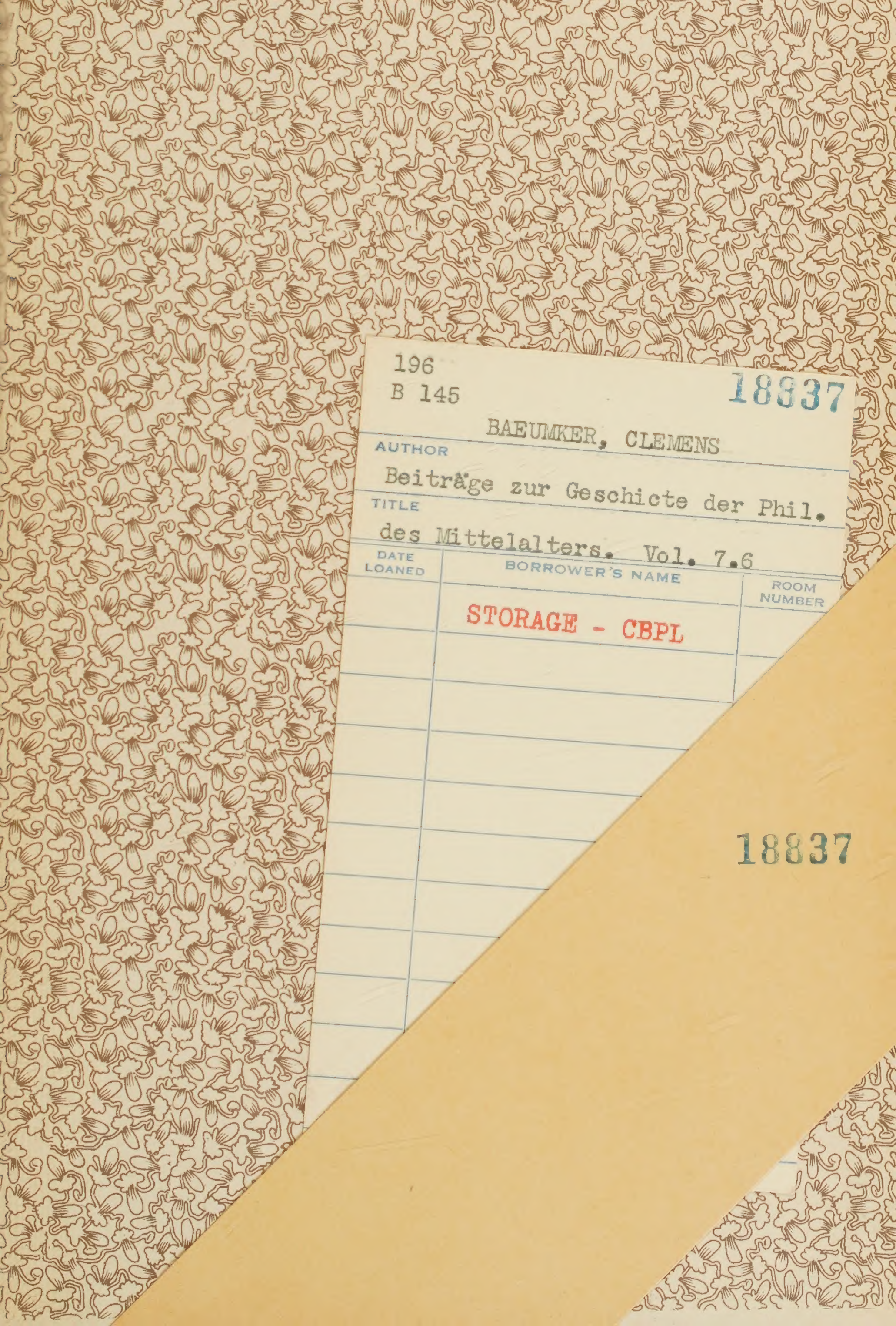
Wittmann, Zur Stellung Avencebrol's im Entwicklungsgange der arabischen Philosophie, in den Beiträgen zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, B. V, Heft I.

Yahuda, Prolegomena zu einer erstmaligen Herausgabe des Kitab al-hidaja'ila fara' id al qulub von Bachja ibn Joseph ibn Paquda, Darmstadt 1904.

Zeller, Die Philosophie der Griechen, III. Teil, 2. Abt. 4. Aufl., Leipzig 1903.

Personenverzeichnis.




196
B 145
18837
BAEUMKER, CLEMENS
AUTHOR
Beiträge zur Geschicte der Phil.
TITLE
des Mittelalters. Vol. 7.6
DATE LOANED
BORROWER'S NAME
ROOM NUMBER
STORAGE - CBPL
18837